This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

C 628.82

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER
(Class of 1814)
President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

ÉTUDE SUR LES RAPPORTS

DU

CHRISTIANISME ET DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

AU IIe SIÈCLE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1906

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

TOME XII

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Étude sur les idées religieuses et morales d'Eschyle, 1884.
Les apocalypses juives, 1892 (Paris, Fischbacher), 226 pages.
De vera indole Pauli apostoli epistolarum ad Thessalonicenses, 1892 (Paris, Fischbacher), 29 pages.
Introduction à l'étude du Gnosticisme au IIe *et au* IIIe *siècle* (Paris, E. Leroux), 1903, 144 pages.

Droits de traduction réservés.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

ÉTUDE SUR LES RAPPORTS

DU

CHRISTIANISME ET DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

AU IIe SIÈCLE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, VIe

1906

~~III. 11742~~
C628.82

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION

Cette réimpression de notre ouvrage sur Clément s'est augmentée d'une étude sur le plan des Stromates que l'on trouvera dans l'appendice. L'hypothèse que nous proposons pour expliquer la composition de cet écrit a soulevé des critiques très naturelles. Nous avons pensé qu'il y avait lieu de reprendre la question et de la discuter à fond. Peut-être avons-nous réussi à démontrer que cette hypothèse est nécessaire non seulement à l'intelligence des Stromates, mais à celle de la pensée et de la foi de Clément. Pour le reste, nous avons allégé notre texte de certaines répétitions et nous l'avons retouché un peu partout. Nous espérons que de cette manière ce travail méritera d'intéresser d'autres lecteurs aussi bien que les spécialistes des études patristiques.

Septembre 1906.

PRÉFACE

Clément d'Alexandrie appartient à un temps qui n'est pas sans analogie avec le nôtre. L'histoire morale et religieuse du IIe siècle rappelle par plus d'un trait celle des vingt-cinq dernières années du XIXe siècle.

C'était une époque où la raison humaine n'avait plus en elle-même et dans son pouvoir de découvrir la vérité cette confiance robuste qui caractérisait l'âge classique de la philosophie grecque. Les efforts qu'elle avait faits pour déchiffrer l'énigme de l'univers l'avaient épuisée. Elle avait perdu, avec la foi en elle-même, son allégresse première. On se défiait alors de la métaphysique et de la dialectique, comme on se défie maintenant de la science et de ses méthodes.

En même temps, des aspirations d'un caractère mystique, que les âges classiques n'avaient guère connues, se faisaient sentir avec une intensité extraordinaire. Elles devaient aboutir chez les uns au néo-platonisme, tandis que chez la masse elles produisirent pendant tout le IIe siècle une recrudescence très marquée de superstition. Jamais le goût des mystères et des cultes exotiques ne fut plus prononcé. Voilà encore un trait qui n'est pas sans analogie avec certaines tendances qui entraînent actuellement les âmes.

Ce qui rend le siècle de Clément d'Alexandrie si intéressant, c'est qu'il est, comme le nôtre, une époque de

transition où fermentent les germes féconds de l'avenir. C'est une heure indécise et trouble où se préparent les croyances et les institutions des siècles suivants.

Clément lui-même et son œuvre ne sauraient nous laisser indifférents. Il a été essentiellement un homme de transition. Avant lui, le christianisme a encore quelque chose de primitif; à bien des égards la foi nouvelle n'avait pas dépassé l'état embryonnaire. Après lui c'est une religion constituée. Il se fait, vers la fin du IIe siècle, une prodigieuse transformation au sein de l'Église. Clément en fut l'un des plus puissants ouvriers. Il est le véritable créateur de la théologie ecclésiastique. Quel chemin parcouru par la pensée chrétienne depuis les Pères apostoliques jusqu'à Origène! C'est Clément qui est l'auteur responsable de cette étonnante évolution. C'est pour cela qu'il occupe dans l'histoire des idées chrétiennes une place de premier ordre.

Malheureusement l'étude de Clément d'Alexandrie est extrêmement ardue. Ses écrits sont d'une lecture pénible, souvent fastidieuse. Des longueurs et des digressions interminables obscurcissent sa pensée. Ajoutez que son style est en général lourd et diffus. Ce qui complique encore l'étude des livres de Clément, c'est que le texte même en est très incertain. Aucune des éditions que nous en possédons n'est satisfaisante. Ce qui achève enfin de rendre notre auteur d'un accès difficile, c'est l'incertitude qui règne sur le plan même des *Stromates,* son ouvrage le plus important. On se demande encore quelle a été sa pensée maîtresse en l'écrivant et quelle était l'économie générale que devait avoir ce livre.

Malgré ces difficultés, l'étude de notre auteur s'impose. C'est du reste le sentiment qui se fait de plus en plus jour parmi ceux qui font de la patristique l'objet de leurs re-

cherches. Dans les dernières années, cette étude a été entreprise en Allemagne et en Angleterre par de jeunes érudits de mérite. Plusieurs des travaux qu'ils ont publiés sont remarquables. Ce qui est plus significatif encore, c'est qu'une grande édition critique des œuvres de Clément se prépare sous les auspices de l'Académie de Berlin [1].

Le livre que nous présentons au public n'a aucunement la prétention d'être une étude complète de Clément d'Alexandrie. Le moment, d'ailleurs, n'est pas encore venu de faire cette étude. Notre travail n'est qu'une simple introduction à l'étude de Clément. Notre seul but a été d'éclaircir dans la mesure du possible, quelques-unes des difficultés qui sont inhérentes au sujet. Il nous suffirait d'avoir orienté le lecteur dans la bonne direction.

La première difficulté que nous ayons essayé de dissiper est celle qu'offre la composition littéraire des *Stromates*. Tant que l'on ne sera pas au clair sur le plan que l'auteur a voulu donner à son livre et sur les raisons qui l'ont déterminé à choisir un titre si déconcertant, on ignorera sa vraie pensée et même on risquera de se tromper entièrement sur le caractère du christianisme qu'il enseigne. Avant toute étude des doctrines de Clément, il faut que le problème *littéraire* que soulève le plus important de ses écrits reçoive une solution. Notre première partie est consacrée à la chercher.

Il importe également à l'intelligence de notre auteur que l'on se rende bien compte de la position exacte que lui faisaient ses opinions parmi les chrétiens de son temps. Il y a là une question *historique* qui est loin d'avoir été suf-

1. Le premier volume de cette édition vient de paraître. Il contient le Protreptricus et le Pédagogue, 1905.

fisamment élucidée, mais dont l'importance n'échappera à personne. C'est le sujet de notre deuxième partie.

Parmi les questions d'ordre préliminaire, dont l'étude s'impose aux futurs historiens de Clément et de son temps est celle que traite notre troisième et dernière partie. C'est une question plutôt *dogmatique*. Il s'agit de savoir dans quelle mesure notre auteur a subi l'influence de la philosophie grecque. Des trois questions que nous étudions dans ce livre, c'est la plus importante. C'est à elle que doivent aboutir les deux autres. C'est en elle que se rencontre tout l'intérêt qu'offre pour nous l'étude de Clément d'Alexandrie. En chercher la solution, c'est déjà sonder le problème des origines de la théologie chrétienne.

Notre travail n'a d'autre ambition que d'apporter un peu de lumière sur ces trois points. Nous n'avons voulu que déblayer le terrain et faciliter la tâche à ceux qui entreprendront l'étude vraiment historique de la morale et de la théologie de notre auteur.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'Église chrétienne à la fin du IIe siècle.

Clément d'Alexandrie n'apparaît en pleine lumière que pendant une courte période. Arrivé, semble-t-il, dans la ville des Ptolémées vers l'an 180, il la quitte, chassé par la persécution, en 202 ou 203. Après cette date, on le perd de vue. A peine l'aperçoit-t-on deux ou trois fois avant sa mort. Ainsi sa carrière embrasse à peine vingt-cinq ans.

Quelle était alors la physionomie générale du christianisme ? quelle figure faisait-il dans le monde ? quels étaient ses progrès ? quelles questions agitait-on dans l'Église ? Il nous faut être au clair sur tous ces points, si nous voulons avoir de Clément et de son œuvre une intelligence vraiment historique.

Marc-Aurèle meurt en mars 180 ; son fils Commode lui succède et règne pendant près de treize ans. Ce fut un temps de répit pour les chrétiens. Ce n'est pas que, personnellement, l'empereur fût bien disposé pour le chris-

tianisme, mais il y avait des chrétiens dans son entourage; il y en avait jusque sur les marches du trône. La favorite de Commode, la belle Marcia, paraît avoir été chrétienne, ou du moins inclinait vers le christianisme. Les plus anciens témoins s'accordent à attribuer à son influence la tolérance dont jouit l'Église pendant ce règne [1]. La paix fut générale, mais non absolue. Il y eut même pendant ce règne des exécutions de chrétiens. A Carthage, en juillet 180, il en périt six [2]. A Rome, un chrétien du nom d'Apollonius eut la tête tranchée [3]. Cependant, à tout prendre, ce fut une de ces périodes d'accalmie dont le souvenir s'est conservé dans l'Église.

Après des luttes sanglantes, Septime Sévère succède à Commode. S'il faut en croire Tertullien, il se serait montré tout d'abord bienveillant pour les chrétiens [4]. En effet, ce n'est qu'en 202 qu'il ordonne la persécution. Cependant ne doit-on pas supposer que si l'empereur n'a pas sévi plus tôt, c'est simplement parce que d'autres soins l'absorbaient, et qu'en réalité il était mal disposé dès le début contre l'Église, lorsqu'on constate que la persécution avait recommencé plusieurs années avant 202? Si à Carthage, les saintes Perpétue et Félicité ne subissent le martyre

1. Dion Cassius, LXXII, 4; Hippolyte, *Philosophumena sive Refutatio omnium hæresium*. IX, 12; Irénée, IV, 30; Eusèbe, *H. E.*, V, 21; V, 16, § 18 et 19, extraits d'un écrit en trois livres dont Eusèbe ne connaît pas l'auteur, τις, dit-il; il mentionne une période de 13 ans pendant laquelle les chrétiens furent en paix; il s'agit du règne de Commode. Voir A. Harnack, *Chronologie*, p. 364.

2. *Acta proconsularia martyrum Scilitanorum;* texte latin édité par J.-A. Robinson. *Texts and Studies*, 1, 2, 1891.

3. F.-C. Conybeare, *The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity*, London, 1894, p. 29-48, traduction de la recension arménienne des actes d'Apollonius; traduction du texte grec retrouvé dans Kletter, *Der Process und Die Acta S. Apollonii*, 1897.

4. *Ad Scapulam*, c. IV.

qu'en mars 203 [1], d'autre part, Tertullien a déjà écrit son *Apologie*. Celle-ci date, ainsi que les deux livres *Ad Nationes*, de 197. Peut-être même son exhortation *Ad Martyres* est-elle antérieure à ces écrits. Or tous ces documents supposent la persécution ; il y a des confesseurs en prison, le nom de chrétien est suspect, toute l'Église est menacée, et si l'on en croit l'*Apologeticus*, la situation est très sombre. Concluons que l'édit de 202 n'a fait que consacrer les violences là où elles se déchaînaient comme en Afrique et les a suscitées là où la paix s'était maintenue comme à Alexandrie. Telle était la condition extérieure de l'Église au temps de Clément.

Quelle en est l'histoire intérieure pendant la même période ? Rien de plus complexe que le monde chrétien à la fin du IIe siècle. En vain y chercherait-on l'unité. La diversité des doctrines, la variété des formes ecclésiastiques, voilà ce qui frappe. On aurait sûrement tort de se figurer qu'il existait alors un type unique de christianisme ; tous les faits contredisent une pareille supposition.

Pour en voir se dégager la vraie physionomie, il faut tenir le plus grand compte des régions diverses où se propage et s'enracine la nouvelle religion. Il y a une correspondance étroite entre chaque région et la forme particulière qu'y revêt le christianisme. Autre est le caractère des Églises d'Asie-Mineure et autre celui des Églises d'Afrique. Plus tard, l'uniformité tendra à s'introduire ; les types divers se fondront en un seul qui sera à peu près universel. A l'heure où nous sommes, les influences locales se font encore sentir ; l'Église porte l'empreinte de la province. C'est là un fait de la plus haute importance que l'histoire

1. J.-A. Robinson, *The passion of S. Perpetua, newly edited from the mss., in Texts and Studies*, I, 2, 1891.

ecclésiastique traditionnelle a toujours laissé dans l'ombre. Pour elle, le christianisme du IIe siècle comme celui de l'âge apostolique a partout la même figure.

On peut distinguer à la fin du IIe siècle trois principaux foyers et par conséquent trois variétés de christianisme dont chacun a son caractère propre. Le foyer le plus ardent alors, c'est sans contredit l'Asie-Mineure; le plus considérable, c'est Rome qui embrasse déjà la Gaule et l'Afrique, sans parler des Églises comme celle de Corinthe dont elle a su faire des dépendances; le plus actif dans le domaine des idées, c'est Alexandrie, dont dès l'origine la Palestine subit l'attraction. Quelle est la physionomie de chacun de ces grands groupes d'Églises chrétiennes? quelles sont les questions qui les ont agités? quels sont les hommes qui les ont illustrés?

Pendant tout le IIe siècle, l'Asie-Mineure reste le foyer le plus important du christianisme. Dans aucune autre région, il ne s'est propagé avec la même rapidité [1]. C'était un sol qui semblait singulièrement propice à la nouvelle religion. Aussi dès la fin de l'âge apostolique, les Églises d'Asie-Mineure sont-elles au premier plan. C'est dans leur sein que naissent et se développent tous les mouvements d'idées dont le christianisme de ce temps fut si prodigue. C'est là qu'il traversa les crises qui marquèrent la période de sa première croissance. Pour tout dire, c'est en Asie-Mineure que se déroule pendant tout le siècle la véritable histoire chrétienne et que se concentre tout l'intérêt du drame capital qui se jouait alors [2]. Ce que l'on

1. Se rappeler les plaintes de Pline le Jeune sur l'abandon des temples et des sacrifices dans sa province, *Epist.*, 96.

2. L'évêque Lightfoot affirme qu'à partir de 70 et pendant le siècle suivant l'Asie-Mineure est « le centre spirituel du christianisme ». (*Ignatius and Polycarp'* I, p. 424.) Voir les belles études de M. Ramsay, *The*

y remarque aux environs de 180, c'est tout d'abord que nulle part ailleurs l'épiscopat n'est plus influent ni plus brillant. C'est de très bonne heure qu'en Asie-Mineure l'évêque devient prépondérant [1]. A Rome, il ne se distingue pas encore des autres directeurs ou anciens de l'Église, tandis que dans les communautés d'Asie-Mineure, il absorbe déjà tous les pouvoirs. Au lieu d'être le simple « surveillant », chargé d'exécuter les décisions du corps des anciens, il enseigne, il exhorte : il gouverne. C'est pour lui qu'a été écrite la première épître à Timothée. Un peu plus tard, les lettres d'Ignace tracent le rôle qu'on voulait lui assigner dans la communauté. En Asie-Mineure, il apparaît, dès le commencement du siècle, comme le rempart de l'Église. Il le fut en effet. C'est lui qui plaide la cause chrétienne devant l'Empire, c'est lui qui défend victorieusement la communauté contre les assauts d'hérésies qui variaient sans cesse et sans cesse se renouvelaient. Ce qui assura à l'épiscopat la prépondérance dans ces Églises, ce fut la distinction des évêques. Ils représentèrent avec fidélité le christianisme authentique, ils mirent à son service et dans sa défense autant d'intelligence que de zèle et d'énergie.

Justement vers l'an 180 achevaient de s'éteindre deux des plus remarquables de ces évêques d'Asie-Mineure : Méliton de Sardes et Apollinaire de Hiérapolis [2]. Sous le règne de Commode vécut aussi Théophile d'Antioche. Cette ville et toute la Cœlésyrie se rattachaient étroitement à l'Asie-Mineure dès l'origine et ont eu la même

church in the Roman Empire before A. D. 170, 1895, notamment la 2e partie.

1. J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, 1894, p. 509.

2. Pour Apollinaire voir Eus., *H. E.*, IV, 27; V, 19. Pour Méliton, Eus., *H. E.*, IV, 13 et 26.

histoire pendant tout le IIe siècle. Théophile écrivit un grand nombre d'ouvrages [1]. C'est à ce même règne qu'il faut rapporter ces nombreux fragments d'écrits anti-montanistes qu'Eusèbe nons a conservés dans le Ve livre de son Histoire. Ils témoignent d'un mouvement d'idées très intense dans cette région. Les noms qui appartiennent sûrement à notre période sont ceux de Polycrate d'Éphèse, de Sérapion d'Antioche, de Rhodon, d'Apollonius.

Dans les Églises d'Asie-Mineure l'effervescence des idées fut toujours très grande. Pendant les vingt dernières années du IIe siècle, elles furent le théâtre de violentes discussions. Vers 180, le montanisme bat son plein; il fait déjà sentir son influence au dehors, à Lyon, bientôt à Rome et à Carthage. Y avait-il encore des survivants de la première heure [2]? La prophétesse Maximille était-elle encore en vie? Cela est douteux. Quoi qu'il en soit, les inspirés de Pépuze ont partout en Asie-Mineure des adhérents et bientôt des martyrs. Les évêques déployèrent la plus grande énergie pour enrayer le mouvement. Ils interrogeaient les voyants, discutaient avec eux, parfois ils s'efforçaient de les exorciser; ils multipliaient les écrits de controverse; ils se dépensaient en exhortations au peuple pour le préserver de l'adversaire. Le montanisme, comme M. Renan l'a très justement fait observer, correspondait en une large mesure au génie des populations de l'Asie-Mineure. Dès l'origine, les chrétiens de ces contrées se montrent avides de spéculations mystiques, d'ascétisme, d'extases. De tout temps les illusions y avaient abondé. Quelles durent être la valeur et l'autorité des évêques qui

1. Eus., *H. E.*, IV, 24, Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t, II, p. 496-502.
2. Harnack, *Chronologie*, t. I., p. 320-381.

surent contenir une population chrétienne si portée au mysticisme extravagant ! Bien que finalement repoussé, le montanisme avait de trop profondes racines dans cette population pour qu'au moins son esprit ne lui survécût. Aussi peut-on dire que cet esprit est un des traits distinctifs du christianisme d'Asie-Mineure ; les chrétiens de ce pays eurent toujours quelque chose de plus exalté et de plus mystique que partout ailleurs.

La controverse quarto-décimane est encore une preuve que dans ces provinces le christianisme n'avait pas tout à fait le même caractère qu'ailleurs. Elle appartient aux dernières années du siècle. En Asie, on célébrait la Pâque le 14 de nisan, comme les Juifs, quel que fût le jour de la semaine qui coïncidât avec cette date [1]. Ailleurs, on célébrait la fête le dimanche qui suivait le 14 de nisan. Nous n'avons pas à raconter ici cette controverse, pas plus que nous n'avons fait l'histoire du montanisme. On sait qu'elle fut très vive. Elle mit en mouvement toutes les Églises d'Orient et d'Occident. Cette querelle en apparence insignifiante, puisqu'il ne s'agissait que de formes, faillit tourner au tragique, grâce à l'intervention de Victor, évêque de Rome, qui voulut excommunier les Églises d'Asie [2]. Au fond, ne s'agissait-il que d'une question de formes ? N'était-ce pas en réalité la lutte entre le particularisme des Églises d'Asie-Mineure et la tendance universaliste que représentait Rome ? N'était-ce pas pour conserver leur individualité religieuse que les Églises de la plus ancienne province chrétienne se refusaient à changer leur coutume ? Cette controverse aurait-elle jamais surgi si le christianisme de l'Asie-Mineure n'avait pas eu son

1. Eusèbe, *H. E.*, V, ch. 23, 24 et 25.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, 24, 9.

caractère propre et régional, s'il n'avait pas eu conscience de ce fait, et s'il ne lui avait pas répugné d'y renoncer ?

Tout autre était le caractère de l'Église de Rome. Dès l'avènement du fils de Marc-Aurèle, cette Eglise, profitant de l'accalmie dont ce règne fut le signal, prit un grand essor. Elle s'accrut rapidement; elle vit venir à elle des familles patriciennes ; elle eut la richesse et le prestige. Elle devint la métropole religieuse de l'Occident. Les Églises de la Gaule et de l'Afrique entrent en relations plus étroites avec elle, suivent son impulsion et commencent à revêtir le même caractère. Sans doute, les Églises de Lyon et de Vienne sont d'origine asiatique et rappellent par plus d'un trait le christianisme des provinces dont elles sont issues. Mais elles deviennent de jour en jour plus romaines. Irénée est en rapports constants avec Rome. Il intervient dans toutes les affaires importantes; il écrit contre les hérésies de Blastus, de Florinus; il s'efforce de rétablir la paix entre Victor et les Églises d'Asie. Bref, il partage toutes les préoccupations des conducteurs de l'Église de Rome ; il s'accorde avec eux sur la façon de défendre le christianisme menacé par le gnosticisme : c'est un homme d'ordre et d'autorité, comme on l'était à Rome.

Les Églises d'Afrique dépendent plus étroitement encore de Rome que leurs sœurs de Gaule. Il est certain que c'est de l'Italie que le christianisme a pénétré en Afrique [1]. Les communications entre Rome et Carthage étaient incessantes. Tertullien n'a-t-il pas été mêlé à l'affaire de Praxéas et à toute la controverse christologique qui sévit vers 200 dans la capitale [2] ? Lui-même n'est-il pas un vrai Romain,

1. Münter, *Primordia Ecclesiae Africanae*, 1827.
2. *Adversus Praxeam*, chap Ier.

et n'a-t-il pas contribué plus que qui que ce soit à donner au christianisme d'Occident son caractère propre?

Enfin, Rome étendait son influence même en Orient. L'Église de Corinthe a reçu à plusieurs reprises les conseils et les directions de l'Église de la capitale, au point d'en devenir presque une dépendance. Et combien d'autres Églises subventionnées par Rome gravitaient dans son orbite [1]!

Toute cette chrétienté dont l'Église de la métropole était le centre est marquée de l'empreinte du génie de Rome. Ce qui distingue cette grande Eglise, c'est le besoin de l'ordre, l'instinct de l'autorité, la préoccupation du gouvernement. Cela se fait sentir en toutes choses. N'est-ce pas à Rome que surgit le premier Symbole [2]? N'est-ce pas Tertullien qui, le premier, formule une *règle* de foi [3]? Enfin n'a-t-on pas lieu de croire que c'est dans l'Église de la capitale qu'a paru vers la fin du siècle, pour la première fois, un canon du Nouveau-Testament? Que ce soit l'Église de Rome qui, la première, prenne ces mesures d'ordre en ce qui regarde la foi, n'est-ce pas l'indice de ce qu'elle sera?

Remarquons encore comment on s'y prend à Rome pour se prémunir contre l'hérésie. C'est justement au temps où nous sommes que se fit l'organisation de la défense. C'est bien en effet, avant tout, de défense qu'on est préoccupé dans l'Église de la capitale. Tandis qu'ailleurs on discute

1. *Épître* de Clément Romain. Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, 10, mentionne une lettre de Denys, évêque de Corinthe, à Soter, évêque de Rome. Il en détache un passage dont la phrase suivante : *Depuis l'origine, c'est votre habitude d'assister tous les frères de diverses manières, et d'envoyer des subsides à un grand nombre d'Églises partout.*

2. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, p. 37 avec la littérature du sujet.

3. *De Praescriptione Haereticorum*, ch. XIII.

avec les hérétiques, on veut les convaincre, à Rome on ne se contente pas de réfuter l'hérésie, de lui infliger de belles défaites sur le terrain de la discussion, on prend des mesures pour que ses coups soient absolument inoffensifs, et même qu'ils ne parviennent pas jusqu'aux fidèles. On veut qu'ils soient hors de l'atteinte de l'adversaire. On s'arrange pour qu'il n'y ait pas même de contact entre les simples croyants et les hérésiarques. Entourer la Cité de Dieu de murailles infranchissables, c'est la manière la plus pratique et la plus efficace de préserver l'héritage du Seigneur; c'était bien ainsi qu'on entendait repousser l'hérésie à Rome. Comparez en effet la polémique d'un Clément d'Alexandrie à celle d'un Irénée ou d'un Tertullien. Clément se borne exclusivement à réfuter l'hérésie ; en véritable Grec, il se fie à la parole, à la dialectique. Irénée et Tertullien ne se contentent pas d'amonceler contre les gnostiques de copieux arguments, mais, en hommes d'Église et de gouvernement qu'ils sont, ils prêchent aux fidèles le devoir de se tenir eux-mêmes entièrement éloignés des docteurs de l'erreur; Irénée leur prouve que, seules, les Églises dont les évêques ont reçu, par transmission régulière et ininterrompue, le dépôt de la foi apostolique, sont en possession de la Vérité. Veut-on connaître la Vérité, on sait où la trouver. Il n'est aucunement nécessaire de discuter avec les hérétiques, ni de prendre connaissance de leurs opinions. Tertullien reprend la même tactique, et avec un talent admirable, dans son *De Praescriptione Haereticorum*, s'applique à inspirer au simple chrétien une prévention telle qu'il refusera de prêter l'oreille aux docteurs d'hérésie.

Voilà une attitude qui marque le véritable caractère de l'Église de Rome. Les grandes initiatives dans le domaine des idées ne viendront pas de cette Église. Conserver,

organiser, gouverner, c'est là son génie, et, vers la fin du IIe siècle, ce génie s'affirme avec force. Jusqu'alors, les évêques de Rome avaient été moins distingués que ceux d'Asie. C'est ce qui explique en partie peut-être que, quoique très fortement organisée depuis longtemps, l'Église de Rome n'eut l'épiscopat monarchique qu'après l'Asie-Mineure. Vers la fin du règne de Commode apparaît un homme qui fut le premier des grands évêques de Rome. C'est Victor. En lui s'incarne le génie déjà hautain du christianisme romain. Son attitude dans la querelle pascale le montre bien. D'où vient que l'on mettait tant de passion dans une discussion dont l'objet semble assez insignifiant? C'est que l'on sentait de part et d'autre que si l'on avait la même foi et que si l'on faisait partie du même faisceau, cependant on était chrétien de façon différente. D'un côté, c'est l'ardent christianisme de Phrygie et de Galatie, de l'autre, c'est le christianisme plus tempéré et essentiellement pratique d'Italie. Ils se sont sentis différents l'un de l'autre. Ne les confondons pas.

Mais le centre de gravité du christianisme va se déplacer. Pendant un siècle environ, il ne sera ni en Asie-Mineure, ni à Rome, il sera à Alexandrie et dans les contrées qui suivront l'impulsion du mouvement d'idées suscité par Clément et Origène. Les origines de l'Église d'Alexandrie se dérobent dans les ténèbres les plus profondes. Ce n'est qu'à la fin du IIe siècle qu'elle entre dans l'histoire. La première trace certaine que nous ayons de l'existence d'une Église chrétienne en Égypte se trouve dans une lettre des évêques de Palestine écrite pendant la controverse quarto-décimane et conservée par Eusèbe [1]. On voit aussi planer dans une sorte de pénombre, vers l'an 180,

1. Eusèbe, H. E., V, 25.

la figure énigmatique de Pantène. Avant lui, il y avait ces « anciens », *presbyteri*, dont Clément rapporte certaines traditions [1].

En voilà assez pour savoir qu'il y avait une Église importante à Alexandrie en 180, mais pas assez pour en déterminer l'âge. La lettre que nous venons de mentionner est curieuse et instructive. Nous en détachons les lignes suivantes : « Nous vous faisons savoir qu'à Alexandrie on célèbre la fête de Pâques le même jour que nous. Car il y a échange de lettres entre eux et nous, afin de célébrer le saint jour ensemble. » Ainsi vers la fin du IIe siècle des relations suivies se sont établies entre les Églises d'Égypte et les Églises de Palestine. Ces rapports fraternels ne cesseront pas de se multiplier et de se resserrer. Au temps d'Origène, les Églises de ces deux pays peuvent être considérées comme formant un même groupe. C'est en Palestine qu'Origène se retire lorsque la jalousie de l'évêque Démétrius le force de quitter Alexandrie. C'est là qu'il trouve un accueil qui lui permet de continuer son enseignement. La Palestine devient ainsi la fille d'Alexandrie et c'est de ce double foyer que les idées de Clément et d'Origène se répandront et consommeront la plus profonde des révolutions. On ne peut donc séparer ces deux Églises, elles feront partie désormais et pendant longtemps de ce qu'on pourrait appeler le même diocèse. Ainsi Alexandrie et la Palestine constituent le troisième grand foyer de christianisme au temps où nous sommes.

Quel en est le caractère ? Il serait malaisé de le dire par la raison que le caractère de ces Églises commence à se préciser justement dans les dernières années du siècle.

1. Voir la liste des passages de Clément où il est question des ἀρχαῖοι πρεσβύτεροι dans Harnack, *Geschichte der altchr. Litter.*, t. I, p. 291. 292.

Tandis que la physionomie des Églises d'Asie est fixée depuis longtemps, que Rome s'affirme avec éclat, l'Église d'Alexandrie ne se distingue pas encore par des traits bien marqués. C'est précisément à partir de Commode qu'elle va revêtir sa physionomie définitive. C'est l'école catéchétique, c'est le grand mouvement d'idées dont Clément et Origène vont être les initiateurs, qui feront la fortune de cette Église et lui imprimeront son caractère historique.

Si l'on ne peut se faire une idée nette de l'Église d'Alexandrie vers 180, il y a cependant certains faits qui font déjà pressentir ce qu'elle sera dans un prochain avenir.

Alexandrie a été dès l'origine l'une des villes les plus littéraires qui aient jamais existé. Pendant des siècles, c'est dans son sein que se concentre la vie intellectuelle du monde. C'est d'elle qu'émane ce remarquable effort de haute culture qui multiplia les écoles dans toutes les villes du monde hellénistique et qui aboutit, sous l'Empire, à la création d'un nombre incalculable de chaires de rhéteurs et de philosophes. Le musée, les bibliothèques, la présence d'une foule de savants, de littérateurs, de chefs d'école, créaient un milieu où l'érudition et la philosophie jouissaient d'un prestige incomparable. Dans ces conditions, quoi de plus naturel que le christianisme revêtît à Alexandrie un aspect moins populaire, et que les préoccupations d'ordre intellectuel s'y soient fait jour de bonne heure ? La supposition est permise. Mais nous avons des faits qui la confirment. Si nous en croyons Eusèbe, il y avait certainement à Alexandrie vers l'an 180 des fidèles qui avaient de la culture . « Pantène, dit-il, un homme remarquable par « sa culture, dirigeait les études des fidèles... et nous « savons par tradition que cette école était formée de gens « qui avaient des aptitudes pour la science et qui étaient

« capables de se livrer à l'étude des choses divines[1]. » Mais Eusèbe n'exagère-t-il pas? Y avait-il déjà vers 180 des chrétiens qui aspiraient à une foi moins naïve et plus relevée ? Des besoins d'ordre intellectuel se faisaient-ils déjà sentir dans l'Église d'Alexandrie ? Il le faut bien, puisque Pantène a eu l'idée de convoquer le public à une étude plus savante de l'Écriture. Le simple fait que l'École catéchétique existe, prouve que parmi les chrétiens de la capitale égyptienne se faisaient jour des aspirations inconnues ailleurs. Naturellement, ces aspirations n'ont fait que s'accentuer avec les années. Au temps de Clément, pendant les dix dernières années du siècle, le nombre des chrétiens cultivés s'est certainement beaucoup accru. C'est pour eux que Clément écrit les *Stromates*. Sans ce public spécial ce livre n'aurait eu aucune raison d'être. Plus nous avançons et plus se multiplient les faits qui trahissent des préoccupations d'ordre philosophique chez un très grand nombre de chrétiens à Alexandrie. Qu'on se souvienne des premières années d'Origène. Eusèbe nous apprend qu'un certain hérétique du nom de Paul donnait des conférences chez la dame qui protégeait le jeune fils de Léonide et que même des catholiques assistaient à ces réunions[2]. Comment Origène gagne-t-il sa vie et celle de sa famille après la mort de son père ? en donnant des leçons de grammaire ou de littérature[3]. N'est-il pas naturel de supposer que ses élèves furent des chrétiens ? Quand il est appelé à diriger l'École catéchétique, des gens cultivés, des philosophes, un Héraclas viennent l'entendre[4] ! Ainsi il n'est pas douteux qu'à Alexandrie des besoins d'ordre

1. *H. E.*, V. 10.
2. *H. E.*, VI, 2, 14.
3. *Ibidem*, 2, 15.
4. *H. E.*, VI, 3, 2.

intellectuel se soient fait sentir de bonne heure parmi les chrétiens de cette ville. Ces aspirations furent assez fortes, pour qu'un Pantène, un Clément, un Origène se donnassent pour tâche de les satisfaire. D'autre part, on doit se garder de toute exagération : qu'on ne se représente pas l'Église d'Alexandrie comme tout entière préoccupée de concilier le christianisme et la culture grecque. Ce ne fut l'affaire en somme que d'une minorité, très importante sans doute, mais qu'on aurait tort de confondre avec la masse des fidèles de cette Église. Ceux-ci, comme partout ailleurs, étaient au contraire hostiles à la culture et à la philosophie grecques. Nous verrons, en étudiant Clément, que son livre suppose chez la majorité du public chrétien des dispositions qui n'étaient rien moins que favorables à la tentative d'acclimater la philosophie au sein du christianisme.

A ce premier trait qui caractérise de plus en plus le christianisme alexandrin, ajoutez-en un autre, non moins important. A Alexandrie, même au temps de Clément, on ne possédait pas encore de formulaire de la foi apostolique. A Rome, il en existait un dont on faisait usage aux baptêmes et dans les exorcismes. Aucune trace d'un pareil symbole à Alexandrie. On en appelait sans cesse à la tradition ecclésiastique; on savait bien ce qu'il fallait entendre par là, mais on ne cite jamais des formules stéréotypées ou des articles de foi [2]. Il ne paraît pas davantage que l'on eût déjà à Alexandrie un canon des livres du Nouveau-Testament fermé et définitif. On possédait « l'Évangile » et « l'Apôtre, » c'est-à-dire les quatre évangiles et les épîtres de saint Paul. C'était le noyau du futur

2. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. I. p. 267, (première édition). M. Zahn ne partage pas l'opinion de M. Harnack. Voyez sa *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 1007.

canon alexandrin; mais les frontières de ce canon restaient ouvertes, et des écrits y trouvaient place qui plus tard devaient être rejetés du recueil définitif. Enfin l'organisation de l'Église d'Alexandrie était certainement encore rudimentaire. Elle devait ressembler à celle de Carthage dont Tertullien a fait la description. L'épiscopat monarchique n'existait pas encore. Démétrius paraît avoir été le premier qui l'ait constitué à Alexandrie. Jusqu'à lui, les véritables autorités dans les communautés avaient été ces anciens, ἀρχαῖοι πρεσβύτεροι, dépositaires de la tradition, chaîne vivante qui se rattachait aux Apôtres, dont Clément aime à rappeler les opinions ou les sentences.

Voilà un état de choses qui montre bien que cette grande Église se cherchait encore; elle était en voie de formation, elle était encore à l'état de masse molle, facile à pétrir. Ainsi rien d'arrêté ni dans ses usages ecclésiastiques, ni dans ses doctrines; d'autre part, chez un grand nombre, une vive préoccupation des choses de la pensée et un vague besoin d'un christianisme moins simple et de forme plus philosophique, tel semble avoir été le caractère de l'Église d'Alexandrie vers 180. En quelques années un grand changement doit se produire. L'Ecole catéchétique va faire son apparition. C'est elle qui donnera son caractère définitif à cette grande Église.

Tel est l'aspect général de l'Église chrétienne au temps de Clément. Rien n'a plus contribué à fausser l'histoire des origines du christianisme que l'idée de l'unité de l'Église primitive. C'était une fiction. Elle commença à se dissiper le jour où Christian Baur fit voir au sein de l'Église apostolique deux courants opposés, le judéo-christianisme et le paulinisme. Depuis Baur, ces vues ont subi mainte correction; le principe en demeure. Sans doute, il y a de grands traits communs à tous les chrétiens

du premier âge; le fond des croyances est le même en Palestine et en Asie-Mineure; mais il y a des différences marquées et profondes entre les divers groupes. En réalité, l'Eglise chrétienne dans sa première période présente de nombreuses variétés de christianisme. Voyez la Palestine. N'avons-nous pas d'abord les débris du pur judéo-christianisme si parfaitement représenté par Jacques, frère du Seigneur? N'y a-t-il pas ensuite le christianisme plus galiléen de la région de Pella dont la *Didaché* peut-être nous donne l'image fidèle? N'y a-t-il pas enfin plus au Nord des communautés qui se rattachent déjà à celle de l'Asie-Mineure par les tendances et l'esprit? Et ces dernières n'ont-elles pas un caractère tout autre que les communautés primitives? Cette richesse de la flore chrétienne ne pouvait durer; c'était le premier jet d'une incomparable sève. A la variété des types du christianisme primitif devait succéder plus d'uniformité. La tendance devait être à l'unité. A la fin du IIe siècle, cette évolution est déjà avancée. Nous venons de le voir, il n'y a plus alors que trois types principaux de christianisme qui subsistent. Chacun d'eux en a absorbé plusieurs autres. Encore cinquante ans et l'unification du monde chrétien sera presque achevée. L'Asie-Mineure aura perdu, avec l'extinction du montanisme, ce qui constituait son originalité. L'hégémonie d'Alexandrie et de l'école de Clément et d'Origène sera souveraine en Orient. En face de ce christianisme ne demeurera que celui de Rome et de l'Occident. Là s'arrêtera l'évolution. L'histoire ultérieure montrera que l'unité absolue est une chimère et qu'il y aura toujours au sein de l'Église un certain nombre de types irréductibles de christianisme qui se feront de mutuels emprunts, mais dont aucun ne se laissera plus absorber par les autres.

CHAPITRE II.

Biographie de Clément d'Alexandrie. — Sa conversion au Christianisme.

On ignore et le lieu et l'année de la naissance de Clément. Les uns disaient qu'il était originaire d'Alexandrie, d'autres en faisaient un Athénien [1]. Ce sont ces derniers qui ont probablement raison [2]. Comme il vivait encore aux environs de 211, c'est vers le milieu du IIe siècle qu'il a dû naître [3].

Clément n'est pas né chrétien comme Origène. Il est sorti du paganisme. Eusèbe l'affirme [4]. On peut le conclure aussi de certaines paroles de Clément lui-même [5]. En outre, il a une connaissance si précise et si complète de la religion populaire et du paganisme courant qu'il est difficile de supposer qu'il n'en soit pas issu [6].

La seule chose certaine que nous sachions de sa jeunesse, c'est qu'il a beaucoup voyagé. Il nous le dit lui-même [7]. Il a visité la Grande-Grèce en Italie, l'Orient, la

1. Épiphane, *Haer.*, 32, 6 ; Κλήμης τε ὅν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον.

2. Voyez la discussion très complète de ce point dans : Th. Zahn, 3e partie de ses *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons,* intitulée *Supplementum Clementinum,* p. 156-176.

3. Alexandre de Jérusalem recommande Clément dans une lettre à l'Église d'Antioche, écrite vers 211. Eus., *H. E.*, VI, 11, cf. VI, 8, 7.

4. *Demonstratio evangelica*, II, 2, 64.

5. *Pédagogue*, I, c. 1, 1, τὰς παλαιὰς ἀπομνύμενοι δόξας νεάζομεν. Cf. *ibidem*, II, 62 (édition Dindorf, 1869).

6. Voir le *Protrepticus*, notamment ch. II.

7. I, *Stromates,* 11.

Palestine et enfin l'Égypte. Clément s'exprime de manière à laisser entendre qu'il est parti de la Grèce et qu'il s'est finalement fixé en Égypte. Ceci est favorable à la tradition qui lui attribue une origine athénienne.

Dans quel but notre auteur a-t-il entrepris un si grand voyage ? Comme Plotin, un demi-siècle plus tard, il est parti en quête de science divine et humaine. Il était avide de savoir. Il avait une instruction littéraire et philosophique peu commune. Il connaissait bien ses auteurs classiques et il a dû pratiquer de bonne heure et très longtemps Platon qu'il n'a jamais cessé d'admirer. Il appartenait certainement à l'élite de la jeunesse de son temps, et plus tard il fut sans contredit un des hommes les plus instruits d'un siècle qui faisait le plus grand cas de l'érudition. Il est vrai qu'une partie de sa science est de seconde main, qu'il manquait totalement de discernement critique et qu'il acceptait de bonne foi les renseignements les plus suspects. On a fort entamé sa réputation d'érudit [1]. Il n'en reste pas moins qu'en ce qui regarde la philosophie grecque et la littérature de son pays, il les possède autant qu'homme de son temps et qu'il est incontestablement le plus instruit des écrivains chrétiens des premiers siècles, sans en excepter Origène lui-même.

C'est au cours de ce long voyage qu'il paraît s'être converti au christianisme. Il devait même être déjà en partie gagné lorsqu'il s'embarquait à Athènes pour l'Italie. Aussi est-ce à des maîtres chrétiens qu'il s'attache de préférence partout où il en rencontre.

Peut-on savoir comment s'est faite la conversion de Clément au christianisme ? Il n'en a fait nulle part la confession, mais les raisons qui l'ont décidé à abandonner non

1. Voir notre *aperçu bibliographique* à la fin de ce volume.

seulement le paganisme mais aussi la philosophie et qui l'ont jeté dans la nouvelle religion se laissent saisir sans peine dans ses écrits. Elles rappellent très vivement celles qui firent de Justin Martyr un chrétien. Celui-ci s'est trouvé à peu près dans les mêmes conditions que Clément. Tous deux appartiennent à l'élite cultivée de leur époque ; ils ont fréquenté les écoles ; l'un et l'autre sont épris de Platon ; ils sont hommes de leur temps ; ils en ont les aspirations et l'esprit. Or, Justin Martyr a raconté sa conversion dans les premières pages de son *Dialogue avec Tryphon*. C'est un document capital puisqu'il nous permet de voir comment se faisait dans des âmes de cette trempe le passage du paganisme au christianisme. On y voit les raisons qui décident un élève des philosophes au IIe siècle à devenir chrétien.

Nous considérons donc ce document comme caractérisant toute une catégorie de néophytes au temps dont il s'agit et c'est à ce titre que nous en donnons ici l'analyse. Il nous révèlera un peu de l'âme de Clément.

Justin se promène dans le xyste ; il a le manteau du philosophe ; un juif l'aborde. Justin s'étonne qu'un fils d'Israël cherche des lumières auprès d'un philosophe. « Comment », dit-il, « la philosophie te serait-elle aussi utile que la Loi et les prophètes ? » Tryphon de s'écrier : Mais l'affaire de la philosophie n'est-ce pas d'examiner et de rechercher ce qui se rapporte à Dieu, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου ? Là-dessus, Justin, après avoir reconnu que c'était bien là l'objet de la philosophie, montre que les philosophes ont perdu de vue ce but suprême et n'ont pas trouvé la solution des problèmes que soulève l'idée de Dieu. La philosophie a manqué à sa mission. Il raconte ses propres expériences. Il s'est adressé successivement à un stoïcien, à un péripatéticien, à un pythagoricien. Aucun ne l'a satisfait. Aucun ne lui a procuré cette science des choses divines qui était

le plus cher de ses vœux. A la fin, il rencontre un platonicien. C'était le philosophe qu'il cherchait. Le platonisme l'enivre, les idées incorporelles le transportent d'enthousiasme; elles lui semblent donner des ailes à sa pensée; il se sent sûr d'être bientôt un sage accompli; encore un peu et il contemplera Dieu: ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν. Plein de ces belles espérances, il cherche la solitude pour y méditer. Il croit avoir trouvé un lieu solitaire à peu de distance de la mer. Un vieillard se présente à lui. La conversation s'engage. On en vient tout de suite à parler de la philosophie. « Tu crois donc, » dit l'étranger, « que la philosophie procure le bonheur? » Là-dessus, dans un dialogue serré, Justin, par la bouche du vieillard, refait la critique de la philosophie. Elle a failli à toutes ses promesses. Elle prétend révéler Dieu; elle n'y parvient pas. Elle affirme l'immortalité de l'âme, et elle est hors d'état de la prouver.

« Les philosophes », s'écrie le mystérieux étranger, « ne savent rien de tout cela; ils sont incapables même de dire ce que c'est que l'âme. » Voilà le bilan de la sagesse grecque! Vaincu par cette démonstration, Justin s'écrie : « Quel maître nous restera-t-il maintenant et d'où viendra le secours, puisque les philosophes eux-mêmes ne possèdent pas la vérité? » « Il y a des maîtres véritables, » dit à son tour le vieillard; « ils sont plus anciens que les sages grecs, vrais amis de Dieu, dont la parole est inspirée, car elle révèle l'avenir. Ce sont les prophètes hébreux. Ils conduisent au Christ. » Justin est saisi d'un désir ardent de connaître les prophètes et les amis du Christ. C'est auprès d'eux qu'il a trouvé enfin la vraie philosophie.

Contempler Dieu, καθορᾶσθαι τὸν θεόν, voilà le tourment de ce noble cœur! Ce que Justin demande à la philosophie, c'est qu'elle lui révèle le Dieu inconnu. Tout autre objet lui

est indifférent. Le pythagoricien lui parle de géométrie et d'astronomie, sciences indispensables à qui veut être initié au pythagorisme. Mais que sont ces connaissances au prix de la connaissance de Dieu ? Faut-il qu'il attende pour avoir celle-ci qu'il possède celles-là ? Quelle perte de temps ! et il renonce à se faire auditeur du pythagoricien. Tout ce qui préoccupait les anciens philosophes, la nature, la métaphysique, la connaissance en soi lui paraît secondaire. Au fond, l'aspiration qui le remplit est bien plus *religieuse* que philosophique. S'il se détourne des sages grecs, c'est parce que cette aspiration ne reçoit pas de satisfaction à leur école. C'est ainsi que s'explique chez Justin Martyr cette désaffection à l'égard de la philosophie qui précède et qui prépare sa conversion au christianisme.

Clément a fait les mêmes expériences. Nous aurons maintes fois l'occasion de montrer la force de ses aspirations religieuses. Contempler Dieu, vivre en communion avec lui, en recevoir des révélations toujours plus lumineuses, voilà son désir le plus ardent. C'est ce désir qui l'a finalement poussé au christianisme. Sans doute, il admire Platon, il est imprégné des conceptions philosophiques du IIe siècle, mais sur un point capital la philosophie le laisse froid et sceptique. Aucune école ne lui a révélé Dieu. Voilà le grief qu'il nourrit contre la sagesse grecque et qu'il relève parfois avec amertume.

Clément a suivi jusqu'au bout les mêmes voies que Justin. Qu'est-ce qui inspire à l'auteur du *Dialogue avec Tryphon* un si grand désir de connaître « les prophètes et les amis du Christ » ? C'est la conviction qu'ils ont le pouvoir de lui révéler Dieu. Ce qui les accrédite auprès de lui, c'est que leurs prophéties se sont accomplies. C'est à ce signe qu'il reconnaît qu'ils ont été inspirés par Dieu lui-même. Clément s'est laissé convaincre pour les mêmes raisons.

Pour aller au Christ, il a suivi la même route, poussé par les mêmes instincts et stimulé par le même tourment.

C'est là un point capital. Clément comme Justin, n'a pas embrassé le christianisme pour des raisons d'ordre proprement *moral*. Il n'y a aucune analogie entre la conversion de ces deux hommes et celle de saint Augustin. Ce n'est pas la conscience douloureuse de leur impuissance à triompher d'eux-mêmes et du péché qui les prosterne devant le Christ. Sans doute ils ont de fortes aspirations morales. En effet, qu'est-ce qui éloigne Clément du paganisme populaire ? C'est l'immoralité de sa mythologie et de son culte. Ajoutons que ces aspirations toutes morales, déjà fortes avant sa conversion, s'accentuèrent sans cesse dans la suite. Le christianisme les a profondément développées. La morale et la religion, la foi et la sainteté devinrent inséparables pour lui. Il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas l'aspiration morale, mais l'aspiration religieuse qui a conduit cet homme au christianisme. Comme Justin, ce qu'il demande tout d'abord au Christ, ce n'est pas une grâce divine propre à faire de lui un saint, c'est une vision plus claire de Dieu, c'est une révélation que la philosophie n'avait pu lui donner, c'est surtout la faculté d'entrer en communion avec ce Dieu. Les textes nous l'ont montré, voilà ce qui a certainement poussé Justin à lire les prophètes et à se faire chrétien. L'analogie très marquée du christianisme de l'auteur du *Dialogue* et de celui de l'auteur des *Stromates*, sans parler de tous les autres indices que nous avons mentionnés, nous autorise à conclure que Clément s'est converti au christianisme dans les mêmes conditions et pour les mêmes raisons.

Ce qui explique les grands chrétiens, c'est la crise décisive qui en a fait des chrétiens. Il y a un lien étroit entre le paulinisme et les expériences faites par Paul de Tarse

sur le chemin de Damas. Vous n'expliquerez la théologie de saint Augustin comme celle de Luther que par le drame qui se passe dans leurs âmes à l'heure où se décide leur vocation de grands chrétiens. Il n'en a pas été autrement de Clément d'Alexandrie. Sa conception particulière du christianisme trouve son explication psychologique et historique dans les expériences qu'il a faites au moment de son passage au christianisme. Voilà pourquoi il était essentiel de tenter de les reconstituer, à tout le moins d'en faire entrevoir le caractère particulier.

Quels furent les hommes qui l'initièrent à la foi chrétienne ? Il nous en parle dans un passage des *Stromates* qui mérite d'être reproduit. Il déclare qu'il n'a d'autre but en écrivant que de perpétuer l'enseignement des hommes bienheureux qu'il a eu le privilège d'entendre. « De ceux-là, » dit-il, « l'un était en Grèce, c'est l'Ionien, un autre « en Grande-Grèce. Celui-là était originaire de la Cœlé- « syrie; l'autre venait d'Égypte. Il y en avait d'autres en « Orient dont l'un était natif de la Syrie; un autre habitait « la Palestine ; il avait été d'abord juif. Il en est un der- « nier, — celui-là surpassait les autres en puissance, — « que je finis par découvrir en Égypte où il se cachait; je « m'arrêtai alors auprès de lui. Celui-ci je l'appellerai « l'abeille de Sicile : des fleurs qu'il a cueillies chez les « prophètes et les apôtres, il a composé ce pur suc de vraie « science qu'il inoculait dans l'âme de ses auditeurs. Ces « maîtres ont gardé fidèlement la tradition de la doctrine « excellente qu'ils ont successivement reçue, comme un « héritage transmis de père en fils depuis Pierre et Jacques, « Jean et Paul, les saints apôtres. Grâce à Dieu leur lignée « est parvenue jusqu'à nous pour déposer en nous la « semence de nos ancêtres, les apôtres [1]. »

2. I, *Strom.*, 11.

Depuis Eusèbe on s'accorde en général à reconnaître Pantène dans le maître dont Clément fait un si chaleureux éloge dans ce passage [1]. Qui sont les quatre autres? On ne le sait. Dans un assez grand nombre de passages soit des *Stromates*, soit des *Hypotyposes*, soit des *Éclogues prophétiques*, notre auteur fait mention d'hommes qui l'ont précédé et qu'il appelle les « anciens ». Le terme dont il se sert pour les désigner ne doit pas nous tromper. Il ne les appelle pas « anciens » à cause des fonctions ecclésiastiques dont ils auraient été revêtus. C'est en qualité de maîtres vénérés et de dépositaires de la tradition chrétienne qu'il les mentionne. Il cite leurs opinions sur tel point de doctrine ou leurs interprétations de certains passages de l'Ancien-Testament. Parmi eux, il nomme expressément Pantène. Les « anciens » sont donc ses maîtres et il n'y a pas de raison pour ne pas les identifier avec les maîtres dont il parle dans le passage que nous avons cité. Peut-être y en avait-il d'autres encore. A coup sûr Pantène et les quatre autres figuraient parmi les « anciens [2] ». Les « anciens », dit-il, « n'ont rien écrit », il en donne

1. Eus., *H. E.*, V. 11, 2.

2. Dans II, *Strom.*, 67, 68, il mentionne deux interprétations de *Ps.*, I, 1. Il les tient de deux hommes qu'il a entendus; dans *Ecloga prophet.*, 56, une opinion de Pantène est citée; dans *Ecloga*, 50, celle d'un πρεσβύτης; dans *Ecloga*, 11, il s'agit de οἱ πρεσβύτεροι dont l'opinion sur la souffrance physique est relevée; dans *Ecloga*, 27, il est dit : οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι. Clément paraît avoir souvent cité la tradition orale des πρεσβύτεροι dans ses *Hypotyposes;* voir Eus., *H. E.*, VI, 14, 4 : ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, et § 5; voir encore *Adumbrat, in I., Joh.*, I, 1 : *quod ergo dicit « ab initio » hoc modo presbyter exponebat.* etc. Eusèbe rapporte que Clément dit dans son traité sur la Pâque que ses amis ont insisté auprès de lui pour qu'il consignât par écrit ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις; *H. E.*, VI, 13, 9. Voyez l'énumération complète des passages où mention est faite des πρεσβύτεροι dans A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 292.

toutes sortes de raisons. C'est justement parce qu'ils n'ont pas écrit que Clément se sent le devoir de prendre la plume. Il voudrait fixer leur enseignement avant qu'il s'effaçât de sa mémoire.

Ces « anciens » dont se réclame Clément avec tant de modestie devaient être les chrétiens les plus distingués de leur temps. Leur connaissance de la tradition chrétienne comme leur piété les désignaient à l'attention et faisaient d'eux les représentants respectés du christianisme. A ceux qui venaient les consulter, ils racontaient une foule de traits de l'histoire évangélique ou apostolique qui se sont, en grande partie, perdus; ils interprétaient les passages difficiles de l'Écriture et sur des points importants de doctrine ou de conduite donnaient un avis qui faisaient règle [1]. L'épître de Barnabas peut nous donner une idée assez juste de cet enseignement exclusivement oral qui laissa un si touchant souvenir dans la mémoire de Clément.

On comprend l'importance du fait que celui qui devait écrire les *Stromates* ait été disciple des hommes qui passaient pour des autorités chrétiennes et qui étaient des représentants reconnus de la tradition. C'est donc dans le pur terroir chrétien que le christianisme de Clément plonge ses racines. Il en avait pleinement conscience. Il aime à rappeler que ces hommes rares dont il se réclame ont reçu, de génération en génération, l'enseignement des Apôtres eux-mêmes. C'est par eux que la vraie semence chrétienne et apostolique est parvenue jusqu'à lui [2].

Telles sont les origines du christianisme de notre docteur et jamais, à aucun moment, il n'a cru leur être devenu infidèle. Il est resté convaincu que, dans ses écrits, il n'a

1. Eus., *H. E.*, I, 12, 2; II, 1, 3, etc.
2. I, *Strom;* 11.

fait que reproduire les enseignements de ses maîtres[1]. Sans doute, il y a une forte part d'illusion dans cette conviction. Elle contient cependant un grand fonds de vérité. Car autrement on ne s'expliquerait pas chez Clément cette absolue inconscience d'une différence entre sa doctrine et celle de ses prédécesseurs. Aussi convient-il de tenir compte de ce sentiment si net qu'il avait de ne pas avoir dévié de la tradition des « anciens », lorsqu'il s'agit de se prononcer sur le caractère du christianisme de Clément.

On ne sait pas grand'chose de la vie même de notre auteur. Il n'est guère probable qu'il soit venu à Alexandrie et qu'il y ait connu Pantène avant l'an 180. Il est douteux en effet que celui-ci ait commencé à enseigner avant cette date[2]. Après avoir été son élève pendant quelques années, Clément paraît être devenu l'auxiliaire de Pantène au Didascalée. C'est ce qui résulte du fait que d'une part notre catéchète quitte Alexandrie en 202 ou 203 et que, d'autre part, son enseignement ayant laissé des traces très profondes, a dû embrasser une période assez étendue. On peut donc supposer qu'il commença d'enseigner au Didascalée vers 190.

Pantène devait être encore en vie à la fin du siècle. En effet Origène a été son élève et, en 200, il ne paraît pas avoir eu plus de quinze ans[3]. D'autre part, le maître de Clément n'a pas dû vivre au delà de cette date, car son élève en parle quelques années plus tard comme d'un

1 *Ibidem* ; cf. *Ecloga prophet.*, 27.

2. Eus., *H. E.*, V, 10.

3. Eus., *H. E.*, VI, 14, 9 ; cf. VI, 19, 13. C'est M. Zahn qui a établi définitivement, croyons-nous, qu'Origène, comme Alexandre, a été élève de Pantène. Pour l'âge d'Origène en 200, Eus., *H. E.*, VI, 2, 12, et VI, 36, 1, donneraient 15 ans ; VII, 1, donnerait 17 ou 18 ans.

ancêtre spirituel [1]. On doit donc supposer que, jusqu'à la fin du siècle, Clément a partagé avec Pantène l'enseignement catéchétique, comme plus tard, Origène et Héraclas devaient le diriger ensemble [2]. Pendant cette période, notre auteur eut comme élève cet Alexandre qui fut plus tard son ami et jusqu'à un certain point son protecteur [3].

En 202 ou 203, Clément quitte Alexandrie. La persécution y sévissait avec violence. Eusèbe nous apprend, en effet, que, pendant quelque temps, l'École fut abandonnée jusqu'à ce qu'Origène en assumât la direction. Clément ne revint plus à Alexandrie. C'est ce que l'on doit conclure de tout ce qu'Eusèbe nous raconte de l'histoire du Didascalée après 203 [4]. On ne sait plus au juste ce que devient Clément. Tout ce que l'on en apprend, c'est que, vers l'an 211, il est en rapport avec son ancien élève Alexandre [5]. Celui-ci le recommande, dans une lettre, à l'Église d'Antioche ; il dit que son vénéré maître a rendu des services importants à l'église dont lui, Alexandre, est l'évêque. Puis toute trace du grand catéchète disparaît. Nous savons seulement qu'en 216 il doit être mort [6]. En effet, nous possé-

1. *Ecloga prophet.*, 56 : ὁ Πάνταινος δὲ ἡμῶν ἔλεγεν.....

2. Eus., *H. E.*, VI, 15.

3. Alexandre plus âgé qu'Origène n'a probablement pas été auditeur de Pantène et de Clément en même temps que son correspondant, Origène.

4. Eus., *H. E.*, VI, ch. 2 à 4 ; Jérôme ne mérite aucune confiance pas plus ici qu'ailleurs. Voir Harnack, *op. cit.*, p. 294. Une comparaison sérieuse des passages parallèles de l'*Histoire ecclésiastique* et du *De Viris inlustribus* suffit pour montrer avec évidence que Jérôme ne sait rien de plus qu'Eusèbe et que pour le reste il ne fait appel qu'à sa fantaisie ou à la légende.

5. Voir la lettre d'Alexandre., *H. E.*, VI, 11, 6, et pour la date comparez VI, 8, 7.

6. *H. E.*, VI, 14, 8 ; cf. VI, 19, 16.

dons encore quelques lignes de la main d'Alexandre, qui datent de cette époque et dans cette lettre, l'ancien élève de Clément parle de lui en termes qui ne permettent pas de supposer qu'il fût encore en vie.

CHAPITRE III

L'École Catéchétique d'Alexandrie.

Les origines de l'École catéchétique, comme celles de l'Église d'Alexandrie, sont enveloppées d'obscurité. Eusèbe nous apprend qu'au début du règne de Commode, un homme d'une haute culture, nommé Pantène, « dirigeait les études des fidèles » de cette Église, et il ajoute qu'il y avait déjà anciennement à Alexandrie une « École des Saintes-Écritures [1] ». Il a soin de nous avertir qu'il n'a d'autre autorité pour ce qu'il affirme que la tradition (παρετλήφαμεν). Voilà tout ce que l'histoire nous a conservé des origines d'une institution qui devait exercer une influence si profonde sur l'évolution de la pensée chrétienne [2]! Nous ne savons ni dans quelles conditions elle est née, ni ce qu'elle a été dans sa première période.

Elle ne commence à sortir des ténèbres qu'avec ce Pantène, dont Eusèbe nous a esquissé un portrait qui semble appartenir plutôt à la légende qu'à l'histoire. On aurait bien tort de faire fonds sur ce qu'il nous en dit. Ce serait se montrer bien plus confiant qu'Eusèbe lui-même. Celui-ci préfère laisser à la tradition la responsabilité de ce qu'il

1. H. E., V, 10 : ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος.

2. Veut-on avoir un bon exemple des inexactitudes de saint Jérôme en matière d'histoire ? Que l'on compare le récit d'Eusèbe au passage correspondant du *De Viris inlustribus*, 36. Jérôme copie Eusèbe, et ce qu'il ajoute est en contradiction avec les données les plus sûres de son garant. Quelle source d'erreurs que ces mots : (Pantænus)... *docuit sub Severo principe et Antonino, cognomento Caracalla !*

raconte touchant Pantène. Nul doute, cependant, qu'il n'ait existé. Clément a pour lui la plus grande vénération. Il voudrait perpétuer son enseignement. Il le cite comme interprète des Écritures. En somme, il ne reste de Pantène qu'un nom très respecté [1].

Nous ne savons même pas ce qu'a été l'École catéchétique sous la direction de Clément. Tout au plus, pouvons-nous conjecturer d'après ses écrits ce qu'a pu être l'enseignement qu'il y a donné. Fort heureusement l'histoire de l'École vers 202 s'éclaire d'une vive lumière. Nous avons pour cette période, qui est celle des débuts d'Origène dans l'enseignement catéchétique, des textes qui paraissent très sûrs [2].

Dès que la persécution éclate à Alexandrie, l'École est abandonnée. Personne n'y enseigne plus; Clément a dû fuir. Pendant quelque temps, le Didascalée n'existe plus. C'est Origène qui le relève de ses cendres. Observons la manière dont il s'y prend. Il n'a certainement pas dû innover à ce moment-là. Il n'a pu songer qu'à restaurer l'ancien édifice. En voyant donc Origène reconstituer l'École, nous aurons une idée de la manière dont elle a été fondée.

C'est, semble-t-il, sans en avoir eu le dessein, qu'Origène a été amené à reprendre la succession de ses maîtres. Quelques païens viennent à lui pour être instruits dans la parole de Dieu (προσήεσαν αὐτῷ τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἀκουσόμενοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Origène fait donc tout d'abord œuvre de propagande. Ses premiers disciples sont des gens qu'il

1. D'après Philippe de Side, l'apologiste Athénagore aurait été le maître de Clément et de Pantène, donc leur prédécesseur à l'École. De l'avis de tous les critiques, cette affirmation ne peut être acceptée.

2. Textes, *H. E.*, V, 10, VI, 3; 6; 18, 3 et 4.

convertit au christianisme. Plusieurs sont arrêtés, conduits au supplice. Il les exhorte, les accompagne jusqu'au dernier moment. Son enseignement consistait alors exclusivement à expliquer les Écritures. C'est si vrai, qu'il estime que l'étude des Saints-Livres ne comporte plus celle de la littérature profane; il vend les manuscrits d'auteurs classiques qu'il possède. A ce moment-là, des chrétiens se joignent à ses premiers élèves. Son enseignement prend bientôt une telle importance et rend de tels services aux fidèles et à l'Église que l'évêque Démétrius l'investit en quelque sorte officiellement de la direction de l'École qu'il vient de ressusciter. Pendant plusieurs années, Origène est sous la dépendance de l'évêque. L'École catéchétique est une institution reconnue et patronnée par l'Église d'Alexandrie. Lorsque le jeune maître s'absente trop longtemps, Démétrius le rappelle et lui ordonne de reprendre ses fonctions. Pendant cette première période, il semble s'être borné à l'étude des Écritures qu'il complète par une sorte de pédagogie ou éducation chrétienne. Lui-même donne l'exemple du rigorisme. Plus tard, le programme de l'École s'élargit. Origène sent le besoin de se préoccuper du mouvement d'idées qui se produit dans les écoles des philosophes. Il s'adonne à l'étude de la philosophie, il engage ses élèves à s'y appliquer à leur tour, il déclare que la connaissance des lettres et de la philosophie des Grecs est nécessaire au chrétien. Il en est tellement convaincu qu'il se charge de donner, à l'École même, une instruction complète. On y fait ses ἐγκύκλια, on y étudie les grands philosophes. Ce sont là les études qui sont considérées comme l'indispensable préparation à un christianisme complet que l'on nomme couramment à l'École la *philosophie divine*. A cette date, c'est-à-dire dans les dernières années de son séjour

à Alexandrie, Origène a fait du Didascalée chrétien une école capable de se mesurer, non sans succès, avec les écoles rivales des philosophes. Aussi, y voit-on affluer les auditeurs les plus divers, chrétiens et païens, gnostiques et philosophes. Tel semble avoir été le développement que l'École catéchétique a reçu sous la direction de l'élève de Clément.

En fait, il a simplement rendu au Didascalée la physionomie que lui avait déjà imprimée son illustre maître. La seule différence est que la restauration s'est faite sur une plus vaste échelle et avec plus d'éclat. C'est ce que des faits très significatifs nous autorisent à penser.

Il est probable que l'Église d'Alexandrie n'a pas eu plus de part à la fondation de l'École catéchétique qu'elle n'en a eu à sa reconstitution par Origène. L'École est née en quelque sorte spontanément. Un docteur chrétien a commencé par réunir des gens, païens pour la plupart, qui désiraient apprendre à connaître la nouvelle religion. Qu'on se souvienne que vers le milieu du IIe siècle la propagande du christianisme n'avait rien d'officiel. Des évangélistes, qui n'avaient d'autre mandat qu'une vocation intérieure, pénétraient partout [1]. Tenait école de religion qui s'y sentait appelé. Pourquoi les choses ne se seraient-elles pas passées à Alexandrie comme partout ailleurs? Quelle raison avons-nous de supposer que l'Église de cette ville ait ouvert un beau jour une école chrétienne d'un genre nouveau et qu'elle ait solennellement installé un maître de la jeunesse ? Pas un texte n'autorise pareille supposition. Elle est même écartée par une expression de Clément, qui implique le contraire. Il raconte qu'après avoir voyagé en divers lieux et entendu différents maîtres,

1. *Didaché* ; Eus. *H., E.* III, 37.

il découvrit le plus grand de tous « caché en Égypte [1]. » Eh quoi! Pantène était-il donc si obscur qu'il ait été presque inconnu, même à Alexandrie? Clément ignorait-il l'existence du Didascalée? Que signifie son langage, si ce n'est que Pantène enseignait alors sous sa propre responsabilité, qu'il n'avait autour de lui que quelques élèves, que l'Église d'Alexandrie ne se préoccupait pas de lui et que l'École catéchétique n'était pas à cette époque une institution? Un docteur obscur la fonde, comme vingt ans plus tard un jeune élève la relèvera, sans avoir été ni secondé, ni dirigé par personne.

Les leçons des catéchètes d'Alexandrie ont été certainement suivies de bonne heure par des personnes étrangères au christianisme. L'idée se répandit dans le public qu'on pouvait s'initier à la nouvelle religion au Didascalée. Auraient-ils pensé à s'adresser au jeune Origène, les païens dont parle Eusèbe, s'ils n'avaient cru que l'élève de Clément allait continuer les traditions de l'École ? On y faisait donc de la propagande avant lui, et ce fut probablement dans ce but que Pantène commença d'enseigner. Cette propagande s'adressait à des païens cultivés. Du moins celle que fit Clément était-elle destinée à ce public. Son *Protrepticus* suppose des lecteurs instruits. La conquête de la jeunesse qui formait la clientèle des philosophes fut l'une des principales préoccupations de Clément, peut-être aussi de Pantène. C'est aux philosophes que Clément dédie les deux derniers livres des *Stromates*.

Mais, il y a des faits qui le prouvent, on ne se bornait pas à l'École catéchétique, au temps de Pantène et de Clément, à convertir des païens; elle a été de bonne heure fréquentée par de jeunes chrétiens. Origène et, avant lui,

1. I, *Strom.*, 11 : ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα.

son ami Alexandre ont été élèves de Pantène et de Clément. C'est avec ces jeunes gens, sans doute, que ces maîtres se livraient à l'étude des Saintes-Écritures. Ce fut l'une des plus importantes occupations de Clément. Il a non seulement semé ses écrits, le *Pédagogue*, les *Stromates*, d'interprétations allégoriques de l'Écriture, mais il a écrit un commentaire à peu près complet de la Bible. Il y a peut-être condensé la substance de cette partie de son enseignement. En même temps que Clément étudiait l'Écriture, avec ses élèves les plus avancés, il réfutait, quand il en avait l'occasion, les opinions gnostiques. Celles-ci occupent dans les *Stromates* une place qui correspond, sans doute, à l'importance qu'il accordait au gnosticisme dans son enseignement.

Avons-nous épuisé le cycle des études que l'on faisait au Didascalée sous la direction de Clément ? Ses écrits ne nous permettent pas de le penser. Dès l'origine, l'enseignement des premiers catéchètes d'Alexandrie s'était adressé à une élite cultivée ; aussi la culture et la philosophie grecques ont-elles toujours eu à l'École catéchétique une place d'honneur. Clément les déclarait indispensables ; il voulait les utiliser dans un but pédagogique ; à l'aide de la philosophie, il comptait arriver à une forme supérieure de christianisme.

Mais à l'École catéchétique, on ne se contentait pas d'apprendre ; nous l'avons rappelé, Origène était un maître d'ascétisme aussi bien qu'un interprète de l'Écriture. En cela encore, il ne faisait que continuer la tradition de Clément. Le *Pédagogue* nous montrera à quel point on était préoccupé de vertu chrétienne au Didascalée. Ainsi dès l'origine une forte discipline morale s'ajoutait à l'enseignement chrétien.

Ces traits suffisent pour que nous ayons une idée approxi-

mative de ce que fut l'École catéchétique. Ses commencements paraissent avoir été très humbles. Quelques hommes qui comprenaient les conditions spéciales de la propagande à Alexandrie la créèrent. Elle fut une œuvre d'initiative individuelle. Elle se développa rapidement sous la direction de Clément et finit par devenir une institution où l'on s'initiait à une forme de christianisme plus haute tant au point de vue moral qu'au point de vue de la pensée. Origène fut fidèle aux traditions de ses devanciers. Comme chef du Didascalée, son mérite est de l'avoir restauré avec une ampleur et un éclat incomparables.

Quels furent les rapports de l'École avec l'Église aux premiers temps ? On l'ignore. Tout ce que l'on sait, c'est que Clément était ancien de l'Église d'Alexandrie. Nous croyons avoir montré que, selon toute probabilité, l'enseignement catéchétique se donna tout d'abord librement, sans que l'Église s'en mêlât. On s'aperçut bientôt que l'École donnait du prestige à l'Église et rendait des services. Démétrius fut, semble-t-il, le premier évêque d'Alexandrie qui le comprit. C'est lui qui encouragea Origène à prendre la succession de Clément. On était alors au temps où partout l'épiscopat achevait de se constituer et de devenir monarchique. Démétrius a prouvé par tous ses actes qu'il en voulait la prépondérance à Alexandrie. C'est peut-être pour cela, qu'il profita des circonstances pour étendre son patronage sur l'institution que le jeune Origène relevait. Depuis ce jour jusqu'à celui où le grand catéchète dut quitter Alexandrie, Démétrius ne cessa plus d'exercer une surveillance directe sur l'École. C'est ce qui explique qu'on ait cru que le Didascalée fut dès l'origine une véritable institution ecclésiastique.

L'obscurité qui plane sur le berceau de l'École catéché-

tique ne se dissipera jamais entièrement. Dans toute tentative pour en expliquer les origines, il y aura toujours une part de conjecture. L'essentiel est de ne pas s'écarter des textes et de réduire l'hypothèse à n'être qu'une interprétation aussi rigoureuse que possible des documents que l'on possède. Telle a été notre préoccupation exclusive.

CHAPITRE IV

Les Écrits de Clément.

Clément a été un écrivain abondant ; il a été exégète, polémiste, apologète, théologien. Nous sommes loin de posséder tous ses écrits. Les plus importants subsistent et ce qui reste des autres suffit pour nous donner une idée de l'activité littéraire de notre auteur.

Les *Stromates* dont Clément a achevé sept livres ne sont pas le seul ouvrage de longue haleine qu'il ait entrepris. Il en a écrit un autre qui comptait huit livres. Il l'avait intitulé : *Hypotyposes* ou *Esquisses* [1].

C'était un commentaire succinct de l'Ancien et du Nou-

1. M. Th. Zahn, dans la 3e partie de ses *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, a rassemblé les moindres fragments qui existent encore des écrits perdus de Clément ; il a répandu sur chacun de ces écrits toute la lumière qu'il est possible de faire en l'état actuel des documents. M. Preuschen, dans son article sur Clément, dans la *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de A. Harnack, a enregistré les résultats de la patiente critique de Zahn. M. von Arnim a modifié quelques-uns des résultats de Zahn dans un discours d'inauguration : *de Octavo libro Clementis Alexandrini*. Enfin M. Krüger dans son manuel de l'ancienne littérature chrétienne des trois premiers siècles (1895) a adopté les conclusions de Zahn, avec les amendements proposés par von Arnim. On le voit, les matériaux indispensables à une appréciation de l'activité littéraire de notre auteur sont prêts ; il n'y a qu'à les utiliser. Le beau travail critique de M. Zahn fait autorité. Il n'y a guère que la chronologie qu'il propose pour les écrits de Clément qui soit contestable et contestée. Quant à nous, nous estimons, comme nous le montrerons plus loin, que M. von Arnim a raison de considérer les *Stromates* comme le dernier ouvrage de Clément et par conséquent les *Hypotyposes* et le *Quis dives salvetur* comme plus anciens.

veau-Testament. Eusèbe, qui a eu l'ouvrage entre les mains, remarque que les livres contestés, tels que l'épître de Jude, celle de Barnabas, l'apocalypse de Pierre, n'en étaient pas exclus [1].

Photius qui a aussi lu les *Hypotyposes* confirme les renseignements d'Eusèbe et, pour certains détails, les précise. Clément, d'après lui, n'aurait pas fait un commentaire suivi de l'Écriture ; il se serait contenté d'expliquer les passages qui lui paraissaient difficiles [2]. De l'Ancien-Testament il n'aurait commenté que la Genèse, l'Exode, les Psaumes et l'Ecclésiastique [3].

Divers fragments des quatre avant-derniers livres nous ont été conservés. Ce sont de brèves explications de tels ou tels passages. Un fragment plus long a survécu dans une version latine [4]. C'est le commentaire de la première épître de Pierre, de celle de Jude, de la première et de la deuxième de Jean. M. Zahn a montré que ce doit être un fragment des *Hypotyposes*. En effet, il répond parfaitement par son caractère et par sa méthode à ce qu'Eusèbe et Photius nous disent de cet ouvrage.

Une des particularités de cet écrit était qu'il contenait de curieuses traditions sur les hommes et les choses de l'âge apostolique. Clément avait entendu dire qu'il y avait parmi les soixante-dix disciples un Céphas, homonyme de l'apôtre, et que c'est de lui qu'il s'agit dans le fameux pas-

1. Eus., *H. E.*, VI, 14, 1 : Ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσι,..., πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, etc.

2. Photius, *Bibl.*, c. 109... αἱ μὲν οὖν Ὑποτυπώσεις διαλαμβάνουσι περὶ ῥητῶν τινῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς.....

3. *Ibid.* : ὁ δὲ ὅλος σκοπὸς ὡσανεὶ ἑρμηνεῖαι τυγχάνουσι τῆς Γενέσεως, τῆς Ἐξόδου, τῶν Ψαλμῶν, του θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν, καὶ τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ (leçon adoptée par Zahn, *opus citat.*, note 1, p. 66).

4. Zahn l'a publié (*Forschungen*, t. III, p. 134 sq.), d'après le plus ancien mss. M. Preuschen donne les variantes d'un *codex Berol...*

sage des *Galates* où saint Paul déclare avoir repris ouvertement Céphas. Clément avait recueilli d'intéressantes traditions sur la mort de Jacques, frère de Jésus. Il savait aussi, paraît-il, que Jésus avait donné un enseignement secret aux trois apôtres qui avaient été avec lui sur le mont de la Transfiguration ! Ceux-ci auraient communiqué plus tard cet enseignement aux autres apôtres. Il n'est pas sans importance que Clément s'en rapporte si souvent à la tradition des « anciens ». Son christianisme dérive de la source même qui alimentait la piété de la majorité des chrétiens de son temps.

Et, cependant, que ce christianisme était encore éloigné de celui qui devait prévaloir quelques siècles plus tard ! Le bon Photius est scandalisé par la lecture des *Hypotyposes*. Clément interrompait son commentaire non seulement pour rapporter quelque tradition, mais aussi pour exposer parfois ses doctrines. Photius les trouve blasphématoires. Il se demande si quelque faussaire n'a pas introduit ces impiétés dans le livre du docteur d'Alexandrie. Il devait, en effet, s'y trouver des choses surprenantes. Clément ne rapporte-t-il pas, toujours d'après une tradition, que Jean, ayant touché le corps du Seigneur, sa main ne rencontra aucune résistance : la chair n'était qu'apparente [1]. C'était du docétisme pur. M. Zahn s'efforce de montrer qu'il ne pouvait rien y avoir dans les *Hypotyposes* de plus fort que ce qui se lit dans les *Stromates*, et qu'il ne faudrait pas supposer que dans son commentaire Clément se soit montré plus hardi qu'ailleurs. Peut-être M. Zahn a-t-il raison. Il n'en est pas

1. Fragment de la version latine : *Fertur ergo in traditionibus quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli.*

moins remarquable que Photius dit lui-même que les *Stromates* soulèvent moins d'objections [1]. Il faut dire que nous n'avons pas, dans ce livre, un système de dogmatique. Ah! si Clément avait pu, comme il en avait le dessein, exposer, dans un ouvrage spécial, ses doctrines et son système, qui oserait affirmer qu'il n'aurait pas été en scandale à Photius et à bien d'autres?

Il ne faut pas trop regretter la perte des *Hypotyposes* de Clément. L'interprétation des Écritures n'y perd rien. L'exégèse de notre auteur est entièrement dominée par l'allégorie. Il ne se soucie pas de découvrir le vrai sens du texte sacré; celui-ci n'est pour lui qu'un voile qui cache dans ses plis un sens mystérieux auquel, bien entendu, les auteurs sacrés n'ont jamais songé [2]. Nous dirons, dans la suite, l'immense service que la méthode allégorique a rendu à la pensée chrétienne; mais en ce qui regarde l'intelligence des Écritures, elle n'a fait que la retarder. Pour savoir ce qu'a été l'exégèse de Clément, nous n'avons pas besoin des *Hypotyposes*. Il y en a, en abondance, dans les écrits que nous possédons. Notre auteur n'émet jamais une idée sans nous montrer aussitôt qu'elle se trouve dans l'Ecriture. On pourrait tirer des *Stromates* un véritable commentaire allégorique de la Bible. C'est ce qui fait que cet écrit paraît interminable. Tout au plus, la perte des *Hypotyposes* peut-elle paraître sensible à cause des anciennes traditions que contenait cet ouvrage. Peut-être s'y trouvait-il quelques-uns de ces

1. Phot., *Bibl.*, c. 111 : ... αὕτη δὲ ἡ τῶν στρωματέων βίβλος ἐνιαχοῦ οὐχ ὑγιῶς διαλαμβάνει, οὐ μέντοι γε ὥσπερ αἱ ὑποτυπώσεις ἀλλὰ καὶ πρὸς πολλὰ τῶν ἐκεῖ διαμάχεται.

2. *Quis dives salvetur*, § 5, Clément dit dans ce passage qu'il ne faut pas entendre les paroles de Jésus σαρκίνως, mais qu'il faut τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν ἐρευνᾷν.

traits topiques qui font pénétrer dans l'âme même d une époque!

Clément n'a pas seulement écrit pour l'élite du public chrétien. Il y a plusieurs de ses traités qui ont bien l'air d'avoir été de véritables sermons. Il n'y aurait rien d'étonnant à cela. Origène a été, dans la dernière période de sa vie, un prédicateur populaire. Certains faits nous autorisent à penser que Clément l'a été aussi, du moins dans certaines occasions. Il était ancien de l'Église d'Alexandrie, et, à ce titre, il a dû présider plus d'une fois le culte [1]. En outre, son élève et ami, Alexandre, qui devint évêque de Jérusalem, lui rend ce beau témoignage, dans un fragment de lettre que nous possédons encore, qu'il s'est rendu fort utile dans l'Église dont Alexandre était évêque au moment où il écrivait. Quels services Clément aurait-il pu rendre à cette Église s'il n'y avait prêché et exhorté?

Une des homélies de Clément nous a été conservée, et nous avons les titres de trois autres. Du *jeûne,* de la *médisance,* de la *patience*, du *salut des riches*, ce sont là des sujets de sermons [2]. L'homélie qui est intitulée : *Quis dives salvetur*, nous permet de juger du talent de prédication de Clément. C'est déjà un véritable sermon. C'est tout ensemble un discours qui traite d'un sujet et une homélie qui explique une péricope de l'Evangile. Le prédicateur a voulu examiner, à propos du passage, *Marc*,

1. Tertullien, *Apologeticus*, 39 ; *praesident probati quique seniores*. Eus., *H. E.*, VI, 11 : Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου ὃς καὶ ἐνθάδε παρὼν..... ἐπεστήριξέ τε καὶ ηὔξησε τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν.

2. Eus., *H. E.*, VI, 13, 3 : ἔστι δὲ αὐτῷ... τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος... καὶ διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς καὶ ὁ προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους... Voir A. Harnack, *Geschichte der Altchr. Litteratur*, t. I, p, 299, 302.

x, 17 à 31, à quelles conditions les riches peuvent obtenir le salut. Il y a un exorde dans lequel il flétrit ceux qui font métier de les flatter. Il rappelle le mot de Jésus qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. Cette parole est propre à jeter les riches dans le désespoir. Il s'agit donc de bien l'entendre. Voilà le sujet présenté. Vient ensuite la première partie du discours. Elle consiste dans l'explication de la péricope de Marc. Il faut chercher le vrai sens des paroles du Christ. Jésus n'exige pas qu'on se dépouille de ses biens si l'on est riche, mais que l'on extirpe de son âme les passions qui rendent funeste l'usage des richesses. Voilà l'idée maîtresse du discours, fort ingénieusement tirée du texte. La conclusion de cette première partie est que l'on peut parfaitement être sauvé tout en étant riche, mais que la difficulté est plus grande pour ceux qui ont de la fortune que pour les autres. Puis commence la deuxième partie du discours. Le prédicateur définit les conditions auxquelles même les riches peuvent être sauvés. C'est l'occasion d'une éloquente peinture de ce qu'est le véritable chrétien. Le trait distinctif de son caractère est la fraternité. « Tel chrétien intercède pour toi auprès de « Dieu; un autre te console lorsque tu es malade; un « autre verse des larmes pour toi, en intercédant en ta « faveur auprès du Seigneur de l'univers; un autre t'ins- « truit dans les choses qui sont utiles au salut; un autre « te reprend avec franchise; un autre te conseille avec « bonté; tous t'aiment avec sincérité, sans fraude, sans « crainte, sans hypocrisie, sans flatterie, sans feinte. Oh! « le doux service de gens qui aiment, etc. » (§ 35). Ainsi le riche peut s'appuyer sur ses frères qui l'aideront à porter le fardeau de ses richesses. Pratiquant lui-même la fra-

ternité et en même temps enveloppé par elle, il sera un vrai chrétien, et il ne mésusera pas de ses biens. Enfin, pour se défendre plus sûrement contre les dangers de la richesse, qu'il s'attache un homme de Dieu, dont la mission consistera à l'avertir, à prier pour lui, à être pour lui comme un ange de Dieu.

La péroraison de ce beau discours est célèbre. C'est l'histoire de ce jeune homme que l'apôtre Jean avait confié à un évêque, qui s'évade pour devenir bandit et que le saint apôtre poursuit jusqu'à ce qu'il l'ait ramené à l'Église. Eusèbe a détaché cette belle légende pour l'intercaler dans son *Histoire ecclésiastique*. On la retrouve également dans beaucoup de manuscrits.

Admirablement composé, d'une belle ordonnance, ce discours renferme quelques-unes des idées préférées de Clément, exprimées avec une simplicité remarquable. Les passages d'exhortation abondent. A chaque instant, le prédicateur interpelle son auditeur, le presse, s'insinue dans son cœur et sa conscience. Dans ces endroits, Clément rappelle d'une manière frappante Epictète interrompant un développement pour prendre son auditeur corps à corps et l'obliger à rendre témoignage à la vérité. C'est le même ton pénétrant et plein d'onction.

Clément n'est pas resté étranger aux controverses qui, de son temps, agitaient l'Église. Eusèbe ainsi que Photius mentionnent un traité qu'il aurait écrit Περὶ τοῦ Πάσχα [1]. Il en reste encore quelques très maigres débris [2]. Méliton de Sardes avait déjà composé un écrit sur ce sujet, et c'est ce qui a donné l'idée à Clément d'intervenir dans la controverse quartodé-

1. Eus., *H. E.*, VI, 13, 3. Photius, *Biblioth.*, c. 111.
2. Voyez Th. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 34 sqq.

cimane qui divisait l'Église à la fin du IIe siècle [1]. Dès qu'il eut annoncé son intention, ses amis le prièrent de mentionner dans son traité les opinions des chrétiens éminents de la génération précédente qu'il avait connus [2]. On savait que Clément avait pieusement recueilli les sentences et les traditions des « anciens ». Nous ne pouvons savoir ce qu'a été le Περὶ τοῦ Πάσχα, mais que Clément ait écrit ce traité et que par là il soit intervenu dans une des controverses intestines de l'Église de son temps, n'est-ce pas une indication qu'il a été peut-être plus homme d'Église qu'on ne le suppose ? L'écrivain qui a donné au christianisme de son temps une forme philosophique qui semble l'éloigner de la masse des fidèles est en pleine lumière; le simple chrétien qui s'est préoccupé des questions d'ordre purement intérieur, qui a été plus d'une fois prédicateur populaire et qui a su demeurer en communion étroite avec l'Église, est plus effacé. Il n'en a pas moins existé. C'est encore ce que le fait suivant nous autorise à croire. L'Église avait à se défendre contre le judaïsme et les tendances qui en dérivaient. La controverse avec les Juifs était vive. Justin Martyr lui a consacré son *Dialogue avec Tryphon*. Les exégètes juifs contestaient aux chrétiens l'interprétation qu'ils donnaient des passages messianiques de l'Ancien-Testament. Il fallait répondre; autrement le puissant argument que l'on tirait de la prophétie hébraïque en faveur du christianisme risquait d'être ruiné. Ainsi s'explique la vivacité de la controverse. En homme qui embrasse avec chaleur les intérêts de l'Église, Clément, comme Justin, a aussi composé un traité contre les Juifs

1. Eus., *H. E.*, IV, 26, 4.
2. Eus., *H. E.*, VI, 13, 9 : ἐκδιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἑταίρων, etc.

ou du moins contre des chrétiens qui paraissaient plus attachés au judaïsme qu'au christianisme [1].

Nous nous sommes efforcé, dans ce chapitre, de mettre en lumière certains côtés de notre écrivain qui sont moins apparents à cause de la perte de tous les ouvrages que nous avons mentionnés, à l'exception du *Quis dives salvetur*. Il faut se garder de ne voir en Clément que l'auteur des trois écrits que nous possédons. Nous aurions une idée fort incomplète de son activité littéraire. Celle-ci s'est exercée dans tous les domaines. Clément a été prédicateur et polémiste en même temps qu'apologète et théologien. Ses écrits embrassent à peu près les mêmes matières que ceux d'Origène. En toutes choses, le disciple n'a fait que reprendre l'œuvre du maître sur une plus vaste échelle et avec plus de génie. Comme il a été le véritable fondateur de l'École catéchétique, Clément a été également un initiateur dans le domaine théologique. Il a eu moins d'éclat que son successeur, mais il a eu peut-être plus d'originalité.

1. Eus., *H. E.*, 13, 3 : Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας; Zahn, *op. cit.*, t. III, 35-37.

Nous n'avons mentionné dans le texte que les écrits dont l'authenticité est inon testée. Il y a encore le Περὶ προνοίας. La première mention qui en soit faite ne remonte pas au delà du VIIe siècle. Eusèbe ne l'a pas dans son catalogue des écrits de Clément. Maxime le Confesseur en donne un fragment. Voyez Harnack, *Geschichte der Altchrist. Litterat.*, t. I, p. 302.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

Le grand Ouvrage de Clément.

A la fin du IIe siècle, l'Église chrétienne n'est plus une secte obscure. On a pu voir dans le premier chapitre de notre introduction les immenses progrès qu'elle avait alors accomplis. C'est l'heure où le christianisme s'impose à l'attention du monde. L'importance qu'il vient d'acquérir et qui s'accroît chaque jour lui crée de nouveaux devoirs et le met en présence de questions pressantes qu'il faut résoudre. Plusieurs sont vitales. L'une de celles dont la solution intéresse l'avenir même de la nouvelle religion est de savoir quelle sera l'attitude qu'elle prendra à l'égard de la philosophie grecque. C'est sur ce point que nous nous proposons d'interroger Clément d'Alexandrie. Les *Stromates* nous donneront sa réponse.

Cet écrit est peut-être le plus important de toute la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles et il n'y en a pas de plus obscur. On se demande encore quel en est exactement le sujet, quel était le but que l'auteur se proposait, si ce livre a un plan ou s'il n'en a pas, si Clément l'a jamais terminé, si c'est son dernier ouvrage ou s'il a été suivi d'autres écrits. Dans ces conditions, n'est-il pas nécessaire de commencer par présenter les *Stromates* au lecteur, de lui en faire l'analyse, d'essayer de répandre

sur cet écrit le plus de lumière possible? Comment pourrait-on utiliser avec fruit le livre de Clément si l'on n'était pas à peu près au clair sur les diverses questions que soulèvent sa composition et son caractère?

Les *Stromates* font partie d'un vaste ouvrage que Clément n'a jamais pu achever, mais dont il nous a laissé le plan. Ce plan se trouve exposé dans un passage dont nous donnons ici la traduction : « De ces trois choses qui se « rapportent à l'homme, les mœurs, les actions, les pas- « sions, le *Protrepticus* a reçu en partage les mœurs [1] » « C'est lui qui conduit à la piété; comme la quille d'un « navire, il constitue le fondement de l'édifice de la foi; « grâce à lui nous abjurons avec joie nos anciennes opi- « nions; nous rajeunissons en vue du salut; nous nous « écrions avec le prophète : Comme Dieu est bon pour « Israël, pour ceux qui ont le cœur droit! Les actions « tombent sous la surveillance de la *Parole qui donne les* « *préceptes*, tandis que la *Parole qui exhorte* se charge de « guérir les passions. C'est toujours la même *Parole* (ou « Logos) dans des rôles différents. Elle arrache d'abord « l'homme aux habitudes de ce monde qui ont grandi avec « lui, puis elle le conduit à l'unique salut qui découle « de la foi en Dieu.

« Ainsi, le céleste guide, la Parole, s'appelle Protrep- « ticus ou Convertisseur lorsqu'elle invite les hommes au « salut... Mais lorsqu'elle est dans son rôle de médecin « et de précepteur, rôle qui fait suite au premier, elle « exhorte à l'obéissance celui qu'elle a converti, lui pro- « mettant la guérison de ses passions. Qu'elle reçoive « donc, conformément à son rôle, le nom de Pédagogue.

1. *Protrepticus* ou exhortation aux païens, c'est le titre de la première partie.

« Or, le Pédagogue s'occupe de l'action et non de la « science. Son but n'est pas d'instruire l'âme, mais de la « rendre meilleure; il veut être le maître non d'une vie « de savoir, mais d'une vie de vertu. »

« Ainsi donc cette même Parole (outre ses deux pre- « miers rôles) est aussi didactique. Mais ce ne sera pas « maintenant, dans cet ouvrage. La Parole didactique (ὁ « διδασκαλικός), c'est celle qui donne des clartés et des révé- « lations dans le domaine des doctrines (ἐν τοῖς δογματικοῖς)... « Ainsi de l'action du Pédagogue (ἐνθένδε) résulte la gué- « rison des passions; le Pédagogue affermit les âmes « comme un médecin ses malades, il les traite par des « exhortations bienveillantes et les prépare à recevoir la « connaissance complète de la vérité... En effet, nul, étant « encore malade, ne pourrait apprendre quoi que ce soit « des doctrines avant d'avoir recouvré sa parfaite santé... « L'âme malade a besoin du *Pédagogue*, afin qu'il guérisse « les passions, ensuite du *Docteur* (διδάσκαλος), lequel, par « ses soins, la rendra apte à connaître, capable de con- « tenir en elle-même la révélation de la Parole. Ainsi la « Parole (Logos) voulant achever, étape par étape, notre « salut, suit une méthode excellente; elle *convertit* d'abord « (προτρέπων ἄνωθεν), puis elle *discipline* (ἔπειτα παιδαγωγῶν), « et finalement elle *instruit* (ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων)[1]. »

Voilà l'esquisse d'un plan qui, certes, ne manque pas de grandeur. L'ouvrage que Clément se propose d'écrire aura trois parties. La première s'adressera aux païens. L'auteur y fera œuvre de propagande. Son but sera de détacher ses lecteurs du paganisme et de les amener au christianisme. Il faut d'abord qu'il les dégage de cet ensemble de coutumes et de croyances qui constituent la

1. *Paedagogus*, I, c. 1.

vie païenne. Pour désigner celle-ci sous ses différents aspects, Clément se sert d'un terme très compréhensif. Ce sont les ἤθη, les mœurs, les usages, la vie du siècle. Il l'appelle aussi ἡ σύντροφος καὶ κοσμικὴ συνηθεία, la vie du siècle à laquelle on a été habitué dès son enfance. La vie du siècle implique des croyances qui sont également à répudier, τὰς παλαιὰς ἀπομνύμενοι δόξας. En même temps qu'on se détourne du paganisme, on se tournera vers le christianisme. Le but de Clément est non seulement d'affranchir son lecteur païen, mais de lui communiquer la foi. Ce sera le fondement d'un édifice de vie chrétienne qui s'élèvera dans la suite. En un mot, le résultat que Clément veut obtenir par sa première partie, c'est de mettre son lecteur en état d'être baptisé [1]. Il s'agit d'abord de le convertir. Voilà pourquoi il intitulera cette première partie : le Convertisseur, *Protrepticus*.

Dans sa deuxième partie, Clément prendra son lecteur au point où il l'aura laissé à la fin de la première. Ce lecteur est censé s'être converti au christianisme. Il a reçu le baptême. Le strict nécessaire est fait, mais Clément ne veut pas que l'on s'en tienne là. A ses yeux, son néophyte est encore un malade. Il a renoncé au paganisme, mais il a l'âme pleine de passions impures dont, seule, une persévérante discipline aura raison. A cette âme malade, il faut maintenant appliquer des remèdes appropriés. En d'autres termes, il faut l'initier à la vraie vie chrétienne. Celle-ci est entièrement contraire à la vie du siècle. Il faut que le néophyte en apprenne les saintes lois, qu'il en pratique les préceptes. Tracer les règles de la vie chrétienne, dis-

1. Voyez *Protrepticus*, 94 (édition Dindorf). Ce passage montre clairement que ce que Clément voulait obtenir de ses lecteurs par son *Protrepticus*, c'était le baptême : ἐπὶ τὸ λουτρόν, ἐπὶ τὴν σωτηρίαν, ἐπὶ τὸν φωτισμὸν παρακαλεῖ (ὁ Πατήρ).

cipliner le lecteur, l'affranchir des vices et des passions incompatibles avec le christianisme, voilà ce que Clément se propose de tenter dans sa seconde partie. Ce sera un livre de morale ou de discipline chrétienne. Ce sera un enseignement tout pratique. La théorie, la doctrine, la science, la philosophie en seront bannies. Voilà pourquoi Clément intitulera cette deuxième partie de son grand ouvrage, *Paedagogus*, l'Éducateur [1].

Mais Clément a l'ambition d'achever l'œuvre qu'il a commencée et de la couronner. Son lecteur est devenu chrétien authentique. Sa vie témoigne de la sincérité de sa conversion. La discipline chrétienne l'a guéri de ses passions. Il est intérieurement purifié. Le voilà donc en état de recevoir les plus hautes révélations que contient le christianisme. Il y a tout un ensemble de doctrines qui constituent ces révélations. C'est une sorte de science ou de gnose divine. L'heure est venue de la communiquer à ceux des lecteurs qui ont suivi Clément jusque-là, c'est-à-dire, qui ont non seulement lu le *Pédagogue*, mais qui en ont fait l'application à eux-mêmes. L'enseignement doctrinal, tel sera l'objet de la troisième et dernière partie. Elle sera essentiellement didactique. Voilà pourquoi Clément l'intitulera ὁ διδάσκαλος, *Magister*, le Docteur [2].

Notre auteur est le plus modeste des hommes. Il aspire à s'effacer. Il nous assure que les *Stromates*, par exemple, ne sont que des mémoires; il a voulu y consigner les nobles

1. Cf. VII, *Strom.*, 27.

2. *Paedag.*, I, 3 : εἶτα δὲ καὶ διδασκάλου : *Paedag.*, III, 87 : ὁ παιδαγωγὸς ἡμῖν ἁδὴν διεῖλεκται ἄχρις ἂν ἀγάγῃ πρὸς τὸν διδάσκαλον..... τὰς δὲ ἐξηγήσεις αὐτῶν (γραφῶν) ἐπιτρέπων τῷ διδασκάλῳ ; *Paedag.*, III, 97 : ἀλλ' οὐκ ἐμὸν φησὶν ὁ παιδαγωγὸς διδάσκειν ἔτι ταῦτα, διδασκάλου δὲ..... πρὸς ὃν ἡμῖν βαδιστέον, καὶ δὴ ὥρα..... ὑμᾶς ἀκροᾶσθαι τοῦ διδασκάλου. De ces textes il ressort clairement, nous semble-t-il, que Clément avait l'intention de donner à sa troisième partie le titre de διδάσκαλος.

enseignements qu'il a reçus de ses maîtres. Aussi n'est-ce pas en son nom propre qu'il parlera ; ce sera bien plutôt le Verbe de Dieu, le Logos éternel qui se fera entendre. Clément ne sera que son organe. Comme les prophètes, notre catéchète ne veut être qu'une Voix [1]. C'est donc le Logos qui invite les païens à se convertir dans la première partie, qui fait l'éducation chrétienne des néophytes dans la seconde, et qui révèle les plus hautes doctrines à une élite de fidèles dans la dernière [2].

On remarquera sans doute que Clément n'expose ce vaste plan qu'au début de son *Pédagogue*. Le *Protrepticus* est déjà écrit. L'idée de son grand ouvrage ne lui serait-elle venue qu'au moment d'achever le traité qui devait en être la première partie ? C'est possible. Nous le verrons, Clément se jette volontiers dans un sujet avant d'avoir tracé un plan ; il ne le fait que lorsqu'il se sent débordé par la matière et en péril de tomber dans la confusion. Aurait-il, cependant, donné à son Exhortation aux païens ce titre de *Protrepticus*, et ce traité aurait-il si bien répondu à ce que devait être la première partie de l'ouvrage dont Clément trace le plan au commencement du *Pédagogue*, s'il n'avait pas déjà conçu ce plan et formé le projet d'écrire cet ouvrage ?

D'où est venu à notre auteur le dessein que nous venons d'exposer ? Peut-on expliquer la genèse de son œuvre ? Elle semble en premier lieu lui avoir été suggérée par la forme même qu'il donnait à son enseignement. Eusèbe nous apprend qu'Origène fut obligé de se décharger d'une

1. VI, *Strom.*, 168 : τοὺς δὲ..... προφήτας..... ὄργανα θείας γενομένης (lire γενομένους) φωνῆς.

2. *Paedag.*, I, 3 : ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

partie de sa tâche sur Héraclas [2]. Il se réserva les élèves ou auditeurs plus avancés. A bien des égards, Origène n'a fait que restaurer l'École que Pantène et Clément avaient créée. Il est probable que, de très bonne heure, on divisa les auditeurs en plusieurs catégories. Ce qui donne lieu de le croire, c'est que Clément et Pantène ont enseigné ensemble pendant dix ans environ. Les textes, d'ailleurs, font supposer que les élèves du Didascalée devaient être assez mêlés. Il y avait des païens côte à côte avec de jeunes chrétiens ; on y voyait aussi des gnostiques comme cet Ambroise qu'Origène ramena plus tard à l'Église. Les uns commençaient à devenir chrétiens, tandis que les autres s'élançaient au sommet de la nouvelle religion.

Une partie de l'enseignement de Clément s'adressait à des païens. Le *Protrepticus* résume cet enseignement et nous le fait connaître. Au Didascalée, comme dans les écoles platoniciennes ou stoïciennes, on s'exerçait à vivre selon certaines règles. On s'y préoccupait autant de la conduite que de la connaissance. Le *Pédagogue* nous a conservé la substance de l'enseignement moral de Clément et nous donne une idée de la discipline chrétienne qu'il prêchait aux néophytes. Enfin, le Διδάσκαλος, si nous l'avions, nous aurait donné une sorte de système des doctrines qu'il exposait à un petit nombre d'auditeurs. Tel est le lien que nous constatons entre l'ouvrage que rêvait Clément et son enseignement. En somme, l'œuvre qu'il projetait et qu'il a en partie achevée nous apparaît comme le testament de son catéchuménat.

Une idée domine toute la pensée de notre auteur. C'est l'idée essentiellement grecque que la vertu s'apprend.

1. *H. E.*, VI, 15 ; Τῷ μὲν (Ἡρακλᾷ) τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων εἰσαγωγὴν ἐπιτρέψας, αὐτῷ δὲ τὴν τῶν ἐν ἕξει φυλάξας ἀκρόασιν,

Depuis Socrate, elle règne en souveraine dans la philosophie. Platon en fait l'application sur la plus vaste échelle dans sa *République*. A partir de ce célèbre dialogue, il est acquis que l'excellence morale s'acquiert par l'exercice; c'est essentiellement affaire d'éducation; on arrive progressivement et par une discipline spéciale à la Sagesse et à la Vérité. Clément a hérité de cette idée; il en est pénétré jusqu'aux moelles; il en a fait le principe de tout son système d'éducation morale et chrétienne. Elle nous paraît expliquer la conception de son grand ouvrage et la division de cette œuvre en trois parties. Ces divisions ne correspondent-elles pas en effet aux phases principales de la vie chrétienne, telle qu'elle se développait au IIe siècle? Il faut s'élever d'abord du monde jusqu'au christianisme. Ce sera l'œuvre du *Protrepticus*. On se forme ensuite à la vie chrétienne. Ce sera la tâche du *Pédagogue*. On parvient enfin à la contemplation de Dieu. Ce sera le triomphe du *Didascale*. Voilà le lecteur de Clément conduit en trois grandes étapes des bas-fonds du paganisme jusqu'au sommet du christianisme!

Avons-nous signalé toutes les causes qui expliquent le plan et la forme générale que Clément a voulu donner à son grand ouvrage? Nous ne le pensons pas. Il en reste une dernière qui n'est pas la moins importante. C'est l'idée d'*initiation*. Les mystères jouent un rôle important au IIe siècle [1]. Les plus graves philosophes s'en préoccupent aussi bien que les gens du peuple. Les mystères incarnaient alors les plus fortes aspirations religieuses. Clément en était comme enveloppé, et l'initiation, avec ses particularités si frappantes, se présentait sans cesse

1. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum*. Göttingen, 1894; G, Wobbermin, même sujet, Berlin. 1896.

à son esprit. Ce qui le prouve, ce sont les innombrables allusions aux mystères qui sont parsemées dans les *Stromates* [1], C'est encore l'attention qu'il leur accorde dans la partie de son *Protrepticus* où il fait le procès aux superstitions païennes. Aussi est-ce le plus naturellement du monde que Clément a greffé l'idée d'initiation sur l'idée d'éducation, et que, lorsqu'il a divisé l'ouvrage qu'il projetait en trois grandes parties, il a songé non seulement à Platon, mais aussi aux mystagogues. Il voulait, par une savante initiation, introduire son lecteur dans le sanctuaire et, de degré en degré, l'élever aux suprêmes mystères chrétiens [2].

Ainsi s'explique, croyons-nous, la genèse de l'œuvre dont Clément a tracé le plan dans la première page du *Pédagogue*. Ce plan frappe par sa belle ordonnance et sa symétrie. Ce fait ne doit pas, cependant, nous faire illusion au point d'y voir une preuve du talent littéraire de l'auteur. Quoiqu'il ait écrit quelques très belles pages, Clément n'a rien du littérateur. La recherche littéraire ne lui inspire que du dédain [3]. Jamais auteur n'a été moins soucieux de son style et ne s'est moins préoccupé de présenter ses idées avec ordre et avec agrément. Il ne faut pas se le figurer, réfléchissant sur le plan qu'il donnera à l'œuvre qu'il projette, en ajustant d'avance les parties, procédant d'après une rigoureuse méthode de composition. Si le plan qu'il annonce promet une œuvre bien organique qui doive se dérouler en larges masses succes-

1. VI. *Strom.*, 127, 129; VI, *Strom.*, 78, 102; V, *Strom.*, 71; VII, *Strom.*, 27, 57, etc.

2. IV, *Strom.*, 3 : τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων.

3. I, *Strom.*, 12; VII. *Strom.*, 111; II, *Strom.*, 3 : δεῖ δ' οἶμαι τὸν ἀληθείας κηδόμενον οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς καὶ φροντίδος τὴν φράσιν συνθεῖναι, πειρᾶσθαι δὲ ὀνομάζειν ὡς δύναται ὅ βούλεται.

sives, cela tient aux causes que nous avons indiquées. La préoccupation d'une belle contexture littéraire n'y est pour rien. Ce plan lui a été exclusivement imposé par la forme de son enseignement catéchétique et par la conception toute pédagogique de la tâche qu'il s'est donnée.

CHAPITRE II

Le Protrepticus.

Si Clément n'a pas achevé le monument dont il a esquissé le plan grandiose, du moins en subsiste-t-il des parties considérables. Il en est auxquelles l'auteur a pu mettre la dernière main; d'autres ne nous sont parvenues qu'à l'état d'ébauches. Les premières ont une grâce naturelle qui fait songer, par moments, aux belles œuvres de l'antiquité classique. A en juger par ces fragments, l'ouvrage eût été peut-être un chef-d'œuvre si l'auteur avait pu le mener à bonne fin et lui donner sa forme définitive.

Passons en revue ce qui reste de l'imposante construction que l'ouvrier a dû abandonner.

Nous possédons le *Protrepticus* en entier et manifestement achevé. L'exorde est d'une grande beauté. Clément commence par rappeler ces légendes grecques qui racontaient que des aèdes ensorcelaient les bêtes par leurs chants et les entraînaient à leur suite. L'une des plus gracieuses est celle d'Eunome, le Locrien. Un jour devant le peuple assemblé à Delphes, il célébrait, en s'accompagnant de la harpe, le serpent Python. Une corde se casse. Un grillon s'élance sur l'instrument, et son cri remplace les sons que ne pouvait plus donner la harpe. Vous croyez à ces mythes, s'écrie Clément, et vous ne voulez pas ajouter foi à la Vérité! Le Cithéron et les autres montagnes sacrées de la Grèce ont épuisé leurs révélations; il faut aller à Sion. Quant à ces fameux poètes de la légende,

Orphée, Amphion et les autres, ce sont eux qui ont appris aux Grecs l'idolâtrie et qui les ont séduits par leurs chants. Il faut maintenant prêter l'oreille à un autre chant. C'est celui du Verbe de Dieu. Seul, il dompte les passions furieuses ; il est irrésistible. Le Verbe, c'est la pensée de Dieu, qui existait avant le monde et qui a créé toutes choses. Le Verbe est apparu, dans ces derniers temps, en la personne de Jésus. C'est vers lui qu'il faut se réfugier. Quel est le dessein du Logos de Dieu ?« Quel doit être l'effet « de son chant nouveau? C'est d'ouvrir les yeux des « aveugles, de rendre l'ouïe aux sourds, de conduire les « boiteux et les égarés dans les voies de la justice, de « révéler Dieu aux hommes sans intelligence, de mettre « un terme à la corruption, de vaincre la mort, de récon- « cilier les fils désobéissants avec le Père. »

Nous voilà avertis que c'est moins Clément qui parle que le Verbe ou la Raison divine. Ne croyons pas que ce soit là un artifice oratoire. Clément croit être l'organe de la Vérité qu'il a reçue des « anciens » et qu'il trouve dans les Écritures. Il n'a aucunement la prétention d'émettre des idées personnelles.

Le traité se développe, après l'exorde, sur un plan simple et bien conçu. L'auteur consacre d'abord quatre chapitres à faire la critique du paganisme.

Chose remarquable, il s'en prend d'abord aux oracles et aux mystères. C'était entrer dans le vif des préoccupations religieuses de l'époque. Le fait même que notre auteur commence sa réfutation du paganisme populaire en s'attaquant aux oracles et aux mystères est singulièrement significatif. Cela prouve que ces institutions jouissaient alors d'une autorité bien supérieure à celle de la mythologie et des cultes officiels. Clément savait fort bien que c'était à elles que le paganisme devait ce qui lui

restait de force et de prestige. C'est du reste ce que les dernières recherches ont mis en pleine lumière [1].

Puis, c'est le tour des dieux; toutes les divinités alors en honneur, depuis celles de l'ancienne mythologie jusqu'à celles de l'Egypte, sont passées en revue. Clément relève naturellement l'immoralité de tous ces personnages célestes. Il refait une critique qui avait exercé les meilleurs esprits depuis Euripide et Aristophane. Il y a même lieu de croire que, pour toute cette partie de son traité, il s'est contenté de copier ses auteurs [2].

Pour Clément, comme pour tous les apologètes chré-

1. Voyez les ouvrages mentionnés à la page 58; à consulter également : J. Réville, *La Religion sous les Sévères*, Paris, 1886; E. Maass, *Orpheus*, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseits-Dichtung und Religion, München, 1895.

2. Voir notre *aperçu bibliographique*. On s'est mis à étudier très minutieusement, depuis quelques années, les sources de l'érudition en apparence prodigieuse de Clément. On est arrivé à constater qu'elle est généralement de seconde main, puisée dans des manuels et des compilations. D'ailleurs, on peut en dire autant de la plupart des érudits de cette époque. Clément ne fait que suivre les habitudes littéraires de son temps. En 1879, M. Diels, dans son savant ouvrage intitulé *Doxographi graeci*, montre l'analogie frappante qu'il y a entre *Protrept.*, 64-66, et certains passages du *De Natura deorum* de Cicéron. De cette étude, il conclut que Clément a utilisé deux sources, dont l'une serait peut-être une traduction du *De Natura*, voir p. 129-132. Ailleurs, p. 244, il montre que la liste des philosophes, I, *Strom.*, 62, provient d'un manuel quelconque. M. Maass (*De Biographis graecis Quaestiones*, 1880) s'efforce d'établir que Clément, comme Diogène de Laërce, a utilisé, dans I, *Strom.*, 61, 62, et ailleurs, une *omnigena historia* de Favorinus. M. Wilamowitz a combattu cette opinion. M. Hiller, dans un article paru dans le *Hermes* de 1886 (p. 126-133), relève de frappantes analogies entre les *Parallela minora* dits de Plutarque et trois passages de Clément (*Protrept.*, 42, 43 et 44; I, *Strom.*, 132-135), et conclut que Clément a utilisé un livre contenant des renseignements sur les rites anciens. Enfin M. Kremmer, dans une remarquable thèse latine intitulée *De Catalogis Heurematum*, 1890, montre que Clément a fait usage, I, *Strom.*, 74-76, de plusieurs catalogues d'inventeurs et d'inventions.

tiens, les dieux sont des hommes divinisés. Ne voit-on pas partout leurs tombeaux? Des princes n'ont-ils pas profité de la crédulité populaire pour se faire adorer? N'a-t-on pas vu un bellâtre, le trop fameux Antinoüs, recevoir des hommages divins? C'est Évémère de Messine qui le premier donna cette explication de l'origine des dieux. Les chrétiens s'en emparèrent avidement.

Après les dieux, viennent le culte, les sacrifices, les images. Ce qu'il y a de remarquable dans cette partie de sa critique, c'est que Clément relève, avec bonheur, le rôle que l'art a joué dans le développement du paganisme. C'est là une vue profonde autant que juste.

Du paganisme populaire, Clément passe aux philosophes et aux poètes. Il ne lui est pas difficile de montrer que parmi les maîtres règne la plus grande diversité de conceptions touchant Dieu. La plupart ne sachant s'élever plus haut, divinisent les éléments. On croit lire la critique de l'épicurien Velléius dans le premier livre du *De Natura deorum* de Cicéron [1]. Le philosophe conclut exactement dans les mêmes termes que le chrétien. Il y a, cependant, d'après Clément, des lueurs de vérité chez les philosophes. Platon, notamment, s'en est approché bien près. Il n'avait qu'un pas à faire pour l'atteindre. Cela prouve qu'il y a chez l'homme une étincelle divine. Clément a exprimé cette belle pensée avec bonheur : « Il a été distillé dans tous les hommes un certain effluve « divin, ἀποῤῥοία τις θεϊκή ». « Il y avait innée chez l'homme « une ancienne affinité avec le ciel. Elle a été obscurcie « par l'ignorance ; parfois elle jaillit soudain des ténèbres « et resplendit, comme en témoignent les poètes ».

1. Voir la note à la page précédente.

« L'homme est une plante céleste », s'écrie plus d'une fois notre auteur [1].

Ainsi ni le paganisme, ni la philosophie ne savent rien de certain sur Dieu. Où donc le trouve-t-on? Chez les prophètes hébreux. « Il est temps de nous adresser aux écrits des prophètes..... Sans ornement, sans aucune beauté extérieure de langage, sans faconde, sans rien qui flatte, ils relèvent l'homme qu'étreint l'iniquité ».

Remarquez la méthode apologétique de notre auteur. Il commence par affranchir son lecteur des superstitions populaires; il ne lui permet même pas de trouver le repos auprès des philosophes; il lui prouve que la philosophie connaît les aspirations qui sont le tourment des âmes religieuses, mais qu'elle ne sait les satisfaire. Cette satisfaction, on la trouve pleine et entière dans les Écritures. Là se dévoile le vrai Dieu.

Si nous ne nous trompons, l'explication que nous avons donnée de la conversion de Clément au christianisme reçoit ici sa confirmation. La marche des idées et des sentiments, toute l'évolution intérieure que nous avons supposée chez Clément, est précisément celle par laquelle il voudrait faire passer son lecteur païen. N'en doit-on pas conclure que c'est à son expérience personnelle qu'il a emprunté sa méthode de propagande? Clément a commencé par le dégoût du paganisme populaire. Les philosophes ont amplement suffi pour faire naître chez lui cette lassitude et cette répulsion. La philosophie est alors devenue sa religion. Mais comme Justin, il s'est aperçu que, si la philosophie ne méconnaît pas les aspirations de l'âme religieuse, si même elle les excite, il n'est pas en son pouvoir de les apaiser et de procurer la paix inté-

1. § 68, § 25, §§ 25 et 100.

rieure. C'est alors que la lecture des prophètes a été comme une illumination pour lui. Le voilà sur le seuil du christianisme. Le pas qui restait à faire était peu de chose. C'est ainsi que se convertissaient les Justin, les Clément, les hommes cultivés qui venaient alors grossir les rangs des chrétiens, et le *Protrepticus* nous paraît donner très nettement raison à cette explication.

Le reste de notre traité consiste en de chaleureuses exhortations. C'est la péroraison du discours. Elle peut paraître un peu longue. Clément le sent et s'en excuse : « Trêve aux paroles », dit-il, en terminant, « car je me suis « trop étendu ; c'est par amour des hommes que j'ai pro- « digué ce que j'ai reçu de Dieu, les appelant au salut, ce « qui est le plus grand des biens ».

On ne résume pas des exhortations dont l'effet consiste dans leur abondance même. Notre auteur excelle dans ce genre d'éloquence. Il est intarissable lorsqu'il s'agit de presser son lecteur. Notons, cependant, quelques-unes des considérations qu'il développe. C'est un grand péché de dédaigner l'appel de Dieu. Le Père aime les hommes. Il ne faut pas mépriser sa bonté. Il faut craindre de le lasser. Il y a des gens qui s'attachent au paganisme comme les plantes marines se cramponnent aux récifs. — L'objection que les païens faisaient constamment à ceux qui voulaient les convertir au christianisme, c'était que l'on ne doit pas abandonner les anciennes coutumes. Clément y répondait avec esprit. N'avons-nous pas eu, tout d'abord, comme seule nourriture, le lait de nos nourrices ? C'était une habitude celle-là ; cependant, nous nous en sommes affranchis. Eh quoi, on ne veut pas abandonner les dieux ! Regardez-les. Voyez leurs ministres. Vêtus d'habits sordides et déchirés, les cheveux crasseux, le visage labouré par les ongles, souvent émasculés, quelle triste idée donnent-ils

du culte des idoles! On dirait un deuil! Pourquoi ne pas se réfugier auprès de Celui qui est miséricordieux? Dieu enveloppe l'homme de sollicitude comme l'oiseau son petit tombé du nid. L'enfant devenu homme abandonne ses jouets. Le jouet, c'est le paganisme. Quelle raison sérieuse peut-on avoir pour rester attaché à l'idolâtrie? Qu'on se souvienne donc que les dieux sont des mortels divinisés! Voyez, d'ailleurs, les merveilleux progrès du christianisme, n'est-ce pas la preuve qu'il est l'effet d'un pouvoir divin? Ah! que l'on envisage les bienfaits qui découlent de l'avènement du Christ! C'est l'affranchissement et c'est l'illumination de l'âme. Il est notre docteur, Il remplace la Grèce, Athènes même. Il est le Logos, la Parole, la Raison de Dieu faite chair. « Si le soleil n'exis-
« tait pas, la nuit serait partout en dépit des autres astres.
« De même si nous ne connaissions pas le Logos et s'il ne
« nous illuminait, nous ne le céderions en rien aux pou-
« lets qu'on engraisse dans l'obscurité et qu'on destine à
« la broche. Recevons la lumière pour recevoir Dieu.
« Recevons la lumière et soyons les disciples du Seigneur.
« Il a fait cette promesse au Père : Je publierai ton nom
« parmi mes frères, je te célébrerai dans l'assemblée. Oui,
« célèbre ton Père. O Verbe, fais-moi connaître Dieu! Tes
« révélations procurent le salut; tes chants m'instrui-
« ront, car jusqu'à maintenant je me suis égaré à la
« recherche de Dieu. Et, Seigneur, puisque tu m'illumines,
« que grâce à toi, je trouve Dieu et que je reçois de ta
« part le Père, je deviens ton *co-héritier*, puisque *tu n'as*
« *pas eu honte de ton frère.* Rejetons donc, rejetons, dis-
« je, l'ignorance qui fait oublier la vérité. Écartons les
« ténèbres qui, comme une brume opaque, nous empêchent
« de voir, et contemplons Celui qui est véritablement
« Dieu. Faisons d'abord monter jusqu'à lui ce chant :

« Salut, lumière, car la lumière a resplendi du ciel sur « nous qui étions enfouis dans l'obscurité et emprisonnés « dans l'ombre de la mort; lumière plus pure que le soleil, « plus douce que la vie d'ici-bas! Cette lumière est la vie « éternelle, tout ce qui en participe vit. La nuit craint la « lumière; elle descend épouvantée et fait place au jour du « Seigneur!

« Recevons les préceptes qui font vivre; obéissons à « Dieu qui nous exhorte; apprenons à le connaître, afin « qu'il nous soit propice, et quoiqu'il n'en ait pas besoin, « rendons-lui un salaire qu'il agrée, je veux dire, de bonnes « dispositions. Que notre piété soit en quelque sorte le prix « de notre habitation ici-bas..... En retour d'un peu de foi, « il te donne cette vaste terre à cultiver, de l'eau à boire, « l'océan pour y naviguer, l'air pour respirer, le feu pour « te servir, l'univers pour y demeurer. Enfin il t'accorde « d'émigrer d'ici-bas au ciel. »

Clément a reproché au paganisme ses mystères. Il y revient dans les dernières pages, et c'est pour leur opposer le vrai mystère, celui du Logos rédempteur. « Viens, toi « qui es frappé de la divine folie, cesse de t'appuyer sur le « thyrse, de ceindre ton front de lierre, jette le bandeau « et la peau de daim; reviens à tes sens, je te révèlerai le « Verbe et les mystères du Verbe. Je te les expliquerai par « l'analogie des tiens. Il est une montagne aimée de Dieu; « elle ne figure pas dans les tragédies comme le Cithéron, « mais elle est réservée aux représentations de la Vérité; « montagne où l'on est sobre, montagne ombragée par de « saintes forêts! Les Bacchantes qui sont sur elle ne sont « pas les sœurs frénétiques de Sémélé que frappa la foudre « et qui sont initiées au mystère par un repas de chair « impure; ce sont les filles de Dieu, les brebis; elles « célèbrent les saints mystères du Logos et forment un

« chœur vertueux. Ce sont les justes. Leur chant est un « hymne au roi de l'univers. Les vierges touchent leurs « harpes, les anges entonnent ses louanges, les prophètes « parlent, les sons de la musique se répercutent. Les élus « s'élancent et poursuivent le thiase ; ils se hâtent, car ils « désirent recevoir le Père[1]. »

Les historiens de la pensée de Clément n'exploitent guère des passages comme ceux-là. Ils semblent les parcourir avec le sentiment que ce n'est pas le penseur qu'ils lisent, que ce n'est que le prédicateur. On peut passer rapidement. Et, cependant, a-t-on raison ? Vous voulez savoir avec précision quelle part le christianisme d'un côté, la philosophie de l'autre ont eue dans les doctrines et les idées de Clément. Est-il plus chrétien que philosophe, ou plus philosophe que chrétien, voilà la question que l'on se pose, et l'on ne tiendrait pas compte de ces passages où, comme dans toute cette péroraison du *Protrepticus*, notre auteur exprime ses sentiments les plus intimes et épanche son âme de chrétien ! Où donc saisira-t-on dans une plus grande pureté l'accent de sa foi ?

Que doit-on conclure de ces derniers chapitres du *Protrepticus* ? Évidemment que Clément est d'abord chrétien. Ce qui frappe, c'est l'extraordinaire chaleur avec laquelle notre catéchète presse ses lecteurs de répudier le paganisme. La condition de chrétien lui paraît infiniment supérieure à tout autre. Elle lui inspire un enthousiasme sans bornes. Il se sent enfin intérieurement à l'aise, depuis qu'il a embrassé la foi nouvelle. Le reste du monde lui paraît en proie à l'agitation et aux ténèbres. Il lui semble qu'il est sorti de la nuit et qu'il est entré dans la lumière. Il parle le langage d'un homme qui a trouvé les suprêmes

1. §§ 113, 114, 115, 119.

satisfactions et, dans sa joie, il voudrait faire partager à tous les hommes les sentiments qui le remplissent. « Je m'étais égaré à la recherche de Dieu », dit-il. Il l'a enfin trouvé. L'allégresse, voilà la note qui domine dans le *Protrepticus* tout entier, et c'est la surabondance et la force de ce sentiment qui expliquent la longueur et aussi les accents parfois lyriques de la péroraison. Concluons que, pour le fond des choses et dans ses sentiments les plus intimes, Clément est chrétien autant que qui que ce soit de cette époque.

Remarquons encore que, dans les éloquentes exhortations qui forment la conclusion du *Protrepticus*, Clément assigne au Logos revêtu de chair la place prépondérante. C'est à sa personne qu'il fait remonter ses hommages les plus émus. N'est-ce pas là encore un trait qu'il ne faudra pas négliger? C'est pour l'avoir oublié que d'excellents critiques nous représentent notre auteur comme étant, au fond, plus platonicien ou stoïcien que chrétien. Montrez-nous, tant que vous voudrez, l'influence de la philosophie dans la forme de sa pensée comme dans les formules de son langage, mais reconnaissez que le fond des sentiments et l'inspiration intime ne sont aucunement d'un philosophe grec.

Relevons un dernier trait. Dans l'espèce d'hymne qu'exhale Clément, dans la péroraison de son traité, en l'honneur du Christ et du christianisme, perce un sentiment qui n'est pas purement chrétien. Le christianisme a été pour lui une illumination de la pensée, en même temps qu'une satisfaction de la conscience religieuse. Le Logos est un révélateur; il fait connaître Dieu; il est la lumière. Cette lumière n'est pas précisément celle du prologue du quatrième Évangile, c'est la lumière que rêvait le génie grec. C'est par là que Clément trahit ses origines. Eût-il

été un fils d'Israël, élevé à l'école des prophètes ou même à celle des rabbins, ce qu'il aurait demandé au christianisme, c'eût été avant tout le pardon des péchés. La crise intérieure aurait été exclusivement morale. Mais Clément est Grec. Les hommes de sa race n'ont jamais eu ce sentiment d'infirmité morale et cette conscience de la faute inexpiée, qui sont les caractéristiques de l'âme hébraïque. Leur aspiration religieuse se résolvait moins en un besoin de réconciliation avec Dieu qu'en un besoin de le contempler et de vivre en lui. Sans doute, ces deux sentiments sont voisins et s'appellent l'un l'autre, mais, tandis que le premier est prépondérant chez l'apôtre Paul, l'autre domine chez Clément.

On le voit, si ces belles pages nous révèlent chez notre auteur un chrétien singulièrement fervent, elles nous découvrent en même temps, chez ce chrétien, un homme vraiment marqué à l'empreinte du génie de son peuple et de sa race.

CHAPITRE III

Le Pédagogue.

Le *Protrepticus* devait convertir les lecteurs païens au christianisme; le *Pédagogue* doit faire leur éducation chrétienne. C'est de direction morale que Clément s'occupe dans la deuxième partie de son grand ouvrage. Il s'agit de façonner les néophytes à une vie entièrement nouvelle.

C'est donc à des chrétiens que s'adresse le *Pédagogue*. Il s'ensuit que ce traité a un tout autre caractère que le *Protrepticus*. Tandis que, dans l'Exhortation aux païens, le discours se distingue par sa simplicité et par sa clarté, et qu'il s'avance sans s'interrompre jusqu'à la fin, les longueurs et les digressions abondent dans le *Pédagogue*. C'est déjà le style et la manière des *Stromates*. Le lecteur moderne doit s'armer de patience! C'est que Clément, écrivant pour des chrétiens, ne se borne plus à traiter son sujet, mais il en surcharge la matière d'une foule de choses que ses coreligionnaires seuls pouvaient comprendre. Il lui est loisible maintenant de faire un libre usage des Écritures; il ne s'en fait pas faute, et, à tout instant, il appuie ses idées de passages qu'il commente à perte de vue. Tandis que, dans le *Protrepticus*, il ne cite guère que des textes sacrés topiques, tels qu'un païen les comprendrait, ici il fait suivre les passages qu'il mentionne d'allégories interminables. En outre, comme il parle à des néophytes chrétiens, il convient qu'il les défende contre l'hérésie. Aussi la polémique contre le gnosticisme occupe-t-elle une place considérable dans le

Pédagogue. Telles sont quelques-unes des raisons qui font que ce traité a une allure beaucoup plus embarrassée que le précédent et un caractère général qui l'en distingue dans une notable mesure.

Le *Pédagogue* se compose de trois livres. Dans le premier, il s'agit du *Pédagogue*, c'est-à-dire du Logos envisagé comme l'éducateur des âmes. Dans les deux autres livres, Clément s'attaque à quelques-uns des vices les plus criants de son siècle, aux excès de table, à l'immoralité, au luxe, aux folies de la mode, au faux idéal de beauté qui régnait au sein de la société païenne.

On aurait tort de voir dans le *Pédagogue* un traité ou système de morale chrétienne. A cet égard, il serait fort incomplet, très inférieur par exemple au traité des *Devoirs* de Cicéron. Clément ne s'est pas proposé de faire la théorie de la morale chrétienne, mais, comme il le donne clairement à entendre, d'éduquer les néophytes que le *Protrepticus* serait parvenu à tirer du paganisme [1]. Ce sont des âmes encore malades, et il faut que la méditation du traité qui leur est destiné les guérisse. Comme notre catéchète rêve pour elles des progrès encore plus marqués, il faut pour qu'elles y soient aptes qu'une sainte discipline les dépouille complètement de ces vices et de ces passions, qui sont nés du paganisme et qui en sont les tares. Dès lors, à quoi servirait d'exposer à ces néophytes un système de morale? Ce ne serait pas faire œuvre d'éducateur chrétien. Le *Pédagogue* ne mériterait pas son titre. L'unique préoccupation de Clément est donc de donner à ses lecteurs *une méthode d'éducation chrétienne* dont les effets soient certains. Cette méthode consiste à les placer sous la direction du Verbe de Dieu, du Logos

1. VI, *Strom.*, § 1.

qui représente Dieu aux hommes. Ce divin *Pédagogue* les façonnera lui-même, et, puisqu'il est la raison même de Dieu et qu'il en est la parfaite expression, on peut être assuré que sa discipline aura des effets qu'aucun enseignement humain n'aurait eus. Voilà pourquoi, sur les trois livres que Clément écrit sur l'éducation chrétienne, il en consacre un entier à la personne du *Pédagogue*, et ce livre est le plus long, le plus original et le plus important des trois. Cela devait être, puisque le *Pédagogue* est tout ensemble le principe de la morale chrétienne et l'éducateur qui applique cette morale [1]. Faut-il s'étonner ensuite que, lorsque notre auteur en vient, dans les deux livres suivants, aux préceptes et au détail de sa morale, il soit si incomplet et si peu systématique? Que lui reste-t-il donc à faire, une fois qu'il a largement exposé le principe de sa morale et donné la vraie méthode de la discipline que les néophytes devront s'appliquer à eux-mêmes, sinon de choisir des exemples frappants qui serviront à caractériser la vie chrétienne? En effet, après avoir lu les deux derniers livres du *Pédagogue,* on n'aura pas à coup sûr un code complet de préceptes, mais on ne se trompera plus sur ce que doit être la véritable vie chrétienne. On l'aura vue en action et si vivement dépeinte qu'on ne pourra plus la confondre avec la vie païenne. Ainsi conçue, la deuxième partie du grand ouvrage de Clément répond exactement à l'idée qu'il en donne lui-même et que nous avons exposée, d'après les textes, dans un chapitre précédent. L'ordonnance en paraît aussi bien imaginée que celle du *Protrepticus*. Le traité s'explique lui-même parfaitement. N'étaient les longueurs, les interminables allégories et les digressions polémiques, cette

1. I, *Paedag.*, 9 : καὶ δὴ νόμον ὑπολαμβάνοντες τὸν Λόγον.

partie ne le céderait aucunement, au point de vue littéraire, à la première.

Dans son *Protrepticus*, Clément avait commencé par présenter au lecteur le Logos en sa qualité de révélateur de la Vérité et de convertisseur. Dans le *Pédagogue*, il procède de la même manière. Il caractérise d'abord le Logos en sa qualité d'éducateur des âmes. Mais comme ce rôle est plus complexe que le premier, et qu'il règne sur la manière dont s'exerce la divine *pédagogie* du Logos de grandes divergences de vues, au lieu d'un simple chapitre nous avons tout un livre. D'ailleurs, nous l'avons dit, l'essentiel pour Clément est de faire accepter aux néophytes la direction du *Pédagogue* divin, et c'est à obtenir ce résultat qu'il s'emploie tout entier.

Le Pédagogue, c'est le Logos ou la Raison de Dieu détachée de lui-même et devenue une personnalité indépendante. Tout d'abord, le Logos préexiste à toutes choses. C'est la première phase de son existence. Ensuite, il revêt une chair, il devient Jésus-Christ. Avons-nous alors, dans ce premier livre, une théorie formelle de la personne du Christ, une *christologie* pour employer le terme d'école, un exposé doctrinal ? Nullement. Sans doute, on peut tirer de ce livre une théorie christologique ; on l'a fait cent fois ; nous le ferons à notre tour. Mais il ne faut pas oublier que l'auteur n'a pas voulu nous donner ici une théorie quelconque ; toute la partie didactique ou doctrinale de son ouvrage, il la réserve expressément. Ici domine le point de vue pratique. Il s'agit de dépeindre l'action éducatrice du Christ, de nous en montrer les principes et de nous persuader de nous livrer à cette action. En fait, il s'agit ici beaucoup plus de rédemption conçue au point de vue de notre auteur que de christologie. C'est ce qu'on semble parfois méconnaître. D'ailleurs, n'y a-t-il pas parmi les

historiens de Clément, une tendance marquée à ne voir en lui qu'un théologien et un dogmaticien ? Sans doute, il l'est beaucoup plus que ses prédécesseurs, mais, encore une fois, il ne l'est pas et ne veut pas l'être dans le *Pédagogue*.

Entrons maintenant dans le détail. Il suffira d'exposer la suite des idées que Clément développe dans ce premier livre pour se convaincre de leur caractère pratique. Il commence par nous dire pourquoi il est nécessaire que nous soyons dirigés par le divin Pédagogue. C'est que nous sommes pécheurs. « Le Logos revêt les fonctions de « Pédagogue dans le but de mettre des bornes au péché. » Nous sommes des malades, il veut être notre médecin. « Notre Pédagogue, j'entends le Logos, s'applique à guérir « les mauvaises passions de notre âme par ses exhorta- « tions. » « Le Logos du Père est le seul médecin qui « sache porter remède aux infirmités de l'homme. » « L'excellent Pédagogue, c'est-à-dire la Sagesse, le Verbe « du Père, le Créateur de l'homme prend soin de sa créature, « et lui, qui est le tout-suffisant médecin de l'humanité, le « Sauveur, guérit son corps et son âme [1]. »

Le Pédagogue aime les hommes. Il aime l'homme pour lui-même. C'est le guide qu'il nous faut, à nous qui errons dans de profondes ténèbres. Le Pédagogue ne fait point de distinction ; homme ou femme il nous aime également. Ainsi nous sommes dans des relations d'enfants avec le Logos. Faut-il le prouver par l'Écriture ? Là-dessus, Clément passe longuement en revue une foule de passages qui contiennent le terme d'enfant. Nous sommes bien des enfants, des παίδια, des νήπιοι d'après les Livres-Saints.

A cet endroit, Clément s'arrête pour rompre une lance

1. I, *Paedag.*, 5 et 6, *passim*.

avec le gnosticisme. Cela fait une longue digression [1]. Elle était inévitable. Car justement les gnostiques s'appuyaient sur les mêmes passages pour soutenir qu'il y a deux classes très différentes de chrétiens. Il y a la masse des fidèles. Ce sont les enfants, les ignorants, les petits, les νήπιοι. Et il y a une élite qui l'est par droit de naissance. Ce sont des natures supérieures. Tous les systèmes gnostiques comme toutes les philosophies depuis Platon étaient foncièrement aristocratiques. Il est très remarquable que Clément éprouve le besoin de protester. C'est une preuve que le sentiment chrétien l'emportait chez lui. Résumons les affirmations que notre auteur a délayées dans tout un long chapitre. Il n'y a pas de privilégiés parmi les chrétiens parce que chacun reçoit l'essentiel dès le baptême. « Lorsque nous avons été régénérés (par le baptême), nous « avons reçu ce qui est parfait, car nous avons été illumi- « nés, c'est-à-dire, nous avons connu Dieu. » En effet « lorsque nous avons reçu le baptême, nous avons rejeté « les péchés comme un voile d'obscurité, et l'œil de notre « esprit par lequel seul nous percevons le divin, s'est « trouvé libre, dégagé et inondé de lumière ». « Sans « doute, le néophyte n'a pas reçu le don parfait, je l'ac- « corde, mais il est dans la lumière. » Ainsi la perfection se trouve déjà virtuellement dans la simple foi de celui qui reçoit le baptême. Voilà le trait commun à tous les chrétiens. « Il n'y a donc pas de gnostiques et de psychiques, « mais tous, lorsqu'ils se sont dépouillés des passions « charnelles, sont égaux devant le Seigneur et spirituels « ou pneumatiques [2]. » Clément appuie ces idées sur

1. Ch. VI, §§ 25-52. Discussion déjà ouverte dans le ch. V. Voyez § 16 : ἣ τισὶν ἔδοξεν.

2. I, *Paedag.*, 25; 28; 31 : οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοί..... Nous rendons le lecteur attentif au sens qu'a évidemment le mot γνωσ-

quelques passages de la Ire épître de Paul aux Corinthiens, qu'il commente avec une intarissable abondance.

Cette page que nous venons de résumer contient des affirmations qui sont à retenir. Nous verrons que Clément lui-même n'échappe pas aux tendances qu'il combat ici. Il fait à l'aristocratie spirituelle une large part dans son système. Il a aussi son « gnostique », son chrétien d'élite. Ne l'accusons pas aussitôt d'inconséquence. Clément a combattu trop vivement et trop souvent les prétentions des Valentin et des Marcion pour qu'il n'y eût pas une grande différence entre son gnostique et le leur. Nous l'entrevoyons ici. Il y a chez tout néophyte l'étoffe d'un parfait chrétien. Le gnostique est virtuellement ou en germe dans le plus simple croyant. L'un et l'autre plongent leurs racines dans le même sol, ont même nature et même complexion. Il n'y a qu'une différence de degré. Le soin que Clément met ici, dans ce long chapitre, à combattre le gnosticisme et à faire large et belle la part des néophytes, prouve à quel point il était éloigné de vouloir se séparer de la masse des fidèles.

τικός dans ce passage. Il n'est pas employé dans le sens spécial que nous lui donnons. Clément ne s'en sert pas pour désigner les hérétiques gnostiques, mais les chrétiens qui sont en possession de la gnose ou sagesse divine et qui, par là, se distinguent de la masse des fidèles. Quant aux disciples de Basilide, de Valentin et de Marcion, il les appelle des *pseudo-gnostiques*. Quand il leur applique l'épithète de γνωστικοί, c'est toujours accompagné de ce qualificatif. Il réserve le terme de γνωστικός au parfait chrétien. D'ailleurs de son temps, il n'y avait pas de confusion possible. Dans II, *Strom.*, 117, se trouve un passage très topique à cet égard. Clément y parle précisément d'un hérétique gnostique, et il dit de lui : ἔφασκε γὰρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι. Il avait la prétention de s'appeler gnostique! Notre auteur ne lui en reconnaît pas le droit. Dans II, *Strom.*, 52, nous avons un autre passage non moins significatif : καθάπερ οὖν τὴν φιλοσοφίαν ὁ τῦφος καὶ ἡ οἴησις διαβέβληκεν, οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν ἡ ψευδὴς γνῶσις ἥ τε ὁμωνύμως καλουμένη.....

Au chapitre VII, l'auteur revient à son sujet. Il faut préciser. Ce Pédagogue divin, c'est Jésus. « Notre saint Pédagogue est un dieu, Jésus; il est le Verbe conducteur de « l'humanité entière (que dis-je!), le Dieu bienveillant se « fait lui-même Pédagogue [1]. » Aucun des plus célèbres éducateurs n'égale le nôtre. On ne saurait prétendre qu'il est de date récente sous prétexte qu'il est Jésus. Il préexistait aux hommes; il a de tout temps fait œuvre d'éducateur de l'humanité; il remplit l'Ancien-Testament; c'est l'ange qui lutte avec Jacob; c'est la voix qui parle par la bouche des prophètes.

Quel est le *caractère* de l'éducation que nous donne le Logos, c'est le dernier point et le plus délicat que traite Clément. Laissons-le nous définir lui-même la divine « pédagogie » du Logos : « L'éducation selon Dieu consiste à se laisser diriger par la Vérité jusqu'à pouvoir « contempler Dieu et à recevoir l'empreinte durable d'une « vie sainte. ». Connaissance de Dieu et moralité, voilà le but qu'elle poursuit. La phrase suivante caractérise avec bonheur l'éducation divine. « Comme le général dirige « les mouvements de son corps de troupes en vue de la « sûreté de ses soldats, comme le pilote conduit le vaisseau avec le ferme propos de sauver les passagers, de « même, c'est par sollicitude pour nous, que le Pédagogue « nous dresse à la vie qui sauve... Or, le pilote ne cède « pas toujours aux vents, mais parfois fait résolument « face aux bourrasques; de la même manière le Pédagogue « n'a pas toujours des ménagements pour les usages qui « prédominent, comme les vents, dans le monde, il ne « leur confie pas l'enfant de peur qu'il ne fasse naufrage « dans une vie bestiale et impure, comme le vaisseau va se

1. I, *Paedag.*, 55.

« briser sur les récifs. Ne se laissant porter que par le « souffle de l'esprit de Vérité, il saisit avec vigueur le « gouvernail de l'enfant, je veux dire, l'ouïe, jusqu'à ce « qu'il lui fasse jeter l'ancre, sain et sauf, dans le havre « des cieux [1] ».

Ce passage est significatif. Il nous montre clairement comment notre auteur concevait ce qu'il appelle la pédagogie divine. L'inspiration première et toujours dominante en est la bonté. Le Pédagogue, comme Dieu lui-même, aime l'homme et veut son bien. C'est ce que Clément nous a répété sous toutes les formes. Mais la bonté du divin Pédagogue est clairvoyante, intelligente, sage. Elle voit la fin à laquelle il faut tendre et pour atteindre le but qui est le salut de l'homme, elle n'hésite pas à employer des moyens qui semblent contraires à elle-même et jurer avec sa nature. Le Pédagogue, c'est le médecin qui n'hésite pas à user du fer et du feu, à trancher et à cautériser, quand il le faut, pour sauver son malade. C'est encore le bon général qui subordonne tous ses mouvements à la sûreté de ses hommes. C'est enfin le vaillant pilote qui, pour atteindre le port, lutte contre vents et marées. Ainsi la sévérité elle-même est un élément de la bonté de notre Pédagogue.

En outre, et ce trait complète le premier, ce qui caractérise l'éducation que nous recevons de notre Pédagogue qui est le Christ, c'est qu'elle remonte aux origines du monde. Elle existe, elle s'exerce dès le premier jour. En effet, avant de se revêtir de chair, d'être Jésus, le Logos préexistait. Sa principale fonction a été de veiller au développement moral de l'humanité. Toutes ses autres

1. I, *Paedag.*, 54 : Le gouvernail de l'enfant, ce sont les « oreilles ». Nous avons traduit *ouïe*.

fonctions ont été subordonnées à celle-là. S'il a créé le monde, c'était en vue de l'homme et de son éducation [1]. La seule différence qu'il y a entre la « pédagogie » du Logos préexistant et celle du Logos devenu homme, c'est qu'elle a moins de sévérité maintenant et plus de tendresse. La crainte jouait un rôle plus important dans la direction de l'ancien peuple de Dieu, l'amour se substitue à la crainte dans celle du nouveau peuple, des chrétiens [2].

Telle est l'idée que Clément se fait de cette éducation morale et religieuse qui constitue pour lui le christianisme. Il ne l'a pas exposée explicitement comme nous venons de le faire. Nous l'avons dégagée de la longue polémique qui remplit les derniers chapitres du livre. Ce sont encore les gnostiques qui en font les frais, et parmi eux, tout particulièrement Marcion et son école. Quoique Clément ne nomme pas ceux-ci, il n'est pas douteux que ce ne soit eux qu'il vise. Leur point de vue se distinguait nettement du sien. L'idée dominante de Marcion est que le Dieu de l'Ancien-Testament n'est pas le Dieu du Nouveau. Celui qui a créé le monde n'est pas le Père de Jésus-Christ. Voilà donc l'idée de Dieu disloquée. Du même coup, l'action ou le gouvernement de Dieu se disloque de la même manière. Marcion se voit obligé de partager les principaux attributs de Dieu entre les deux divinités qu'il suppose. Au Dieu de l'Ancien-Testament appartiendra la sévérité ou, comme l'appelle Marcion, la justice, au Père de Jésus-Christ reviendra la bonté [3]. Voilà la justice et l'amour, la sévérité et la bienveillance dissociés. Plus d'unité ni dans la notion de Dieu ni

1. I, *Paedag.*, 6, à la fin.
2. I, *Paedag.*, 59.
3. Voir tout le premier livre du *Contra Marcionem* de Tertullien.

dans la morale. C'est ce que Clément ne peut supporter et ce qu'il combat avec énergie. Aussi est-ce pour bien marquer ce qui le sépare des Marcionites, qu'il insiste sur l'unité de la « Pédagogie » divine. Elle n'admet pas de solution de continuité. C'est le même Logos, image et ressemblance du même Dieu, qui est le Pédagogue de l'humanité sous l'ancienne comme sous la nouvelle alliance.

Est-il nécessaire d'exposer en détail l'argumentation de Clément? On en devine le développement. Ce sont des raisonnements qui rappellent par la forme les syllogismes des stoïciens [1]. Puis viennent à l'appui, des séries de passages de l'Ecriture accompagnés de commentaires allégoriques des plus ingénieux [2]. Ce qu'il faut relever, c'est que ces pages, parfois fastidieuses à force de longueur, sont traversées d'un souffle d'ardente piété chrétienne. Qu'on en juge par ce passage. L'Écriture, dit Clément, appelle le Pédagogue un Berger. Cette image frappe son imagination et le touche : « Nous qui sommes des enfants, pais-
« nous comme des brebis. Oui, Maître, remplis-moi de ta
« pâture qui est la justice. Oui, Pédagogue, conduis-nous
« à ton saint Mont, à ton Eglise, à celle qui est exaltée,
« qui s'élève au-dessus des nuées, qui atteint les cieux.
« Je serai leur Pasteur », dit-il, « et comme le vêtement
« serre le corps, je serai proche d'eux ». Sa volonté est de
« sauver ma chair, en l'enveloppant du manteau de l'im-
« mortalité; il a répandu son onction sur ma peau. Ils
« m'appelleront », dit-il, « et je m'écrierai : Me voici ».
« Maître, tu as accordé l'exaucement plus promptement
« que je ne m'y attendais. « Et dans leur passage, ils ne

1. Voir le ch. VIII.
2. Ch. IX-XI.

« glisseront pas », dit le Seigneur. Non, nous qui sommes « en passage pour l'incorruptibilité, nous ne tomberons « pas dans la corruption, car lui-même nous soutiendra. « Il l'a déclaré et c'est sa volonté [1] ».

Le premier livre du *Pédagogue*, écrit avec tant de chaleur et une émotion qui en excuse les longueurs, prouve à lui seul l'importance que Clément attribuait à la personne du Christ. Il n'en faisait pas seulement le centre de sa pensée théologique; il en faisait dériver toute sa piété et toute sa morale. Son christianisme agissait comme une sorte de lumière intérieure qui rayonnait dans tous les sens. Clément est véritablement un de ceux qui ont adoré en esprit et en vérité !

Nous avons dans les deux derniers livres l'enseignement moral du divin *Pédagogue*. Pour ne pas en méconnaître entièrement le caractère, il ne faut pas oublier que Clément a écrit ces deux livres, comme du reste le premier, dans un but exclusivement pratique. L'unique objet qu'il se propose est de purifier les néophytes des derniers vestiges de mœurs païennes qu'ils conservaient encore à leur insu. C'est pour cela qu'il passe successivement en revue les principaux vices qui déshonoraient la société contemporaine, qu'il les flétrit et qu'il exhorte ses lecteurs à s'en défaire entièrement. L'un des traits distinctifs de ces deux livres est que les prohibitions abondent, tandis que les prescriptions positives y sont rares. C'est encore l'une des conséquences de la méthode qu'a suivie Clément. Du moment qu'il se proposait uniquement de purger les âmes du vieux levain des mœurs païennes, il devait forcément défendre plutôt que prescrire.

Il suffit de parcourir nos deux livres pour s'apercevoir

1. I, *Paedag.*, 84.

qu'ils n'ont pas été écrits pour des pauvres. Il n'y avait que des riches qui pussent se permettre les vices que flagelle notre auteur. On pourrait tirer de ces pages un tableau presque complet de la société élégante d'Alexandrie. Le gourmet, le fat, le voluptueux défilent en des silhouettes fort ressemblantes et finement dessinées. Voici du reste un aperçu sommaire du contenu de ces deux livres. La table et les *mores conviviales* ont une place d'honneur dans le premier livre. On sait combien sociable était la vie dans les cités grecques; aussi banquets et festins abondaient-ils. La table devenait l'occasion des contrastes les plus piquants. On y entendait les entretiens les plus profonds comme on y assistait aux spectacles les moins édifiants. C'est là que se dévoilaient les défauts comme toutes les grâces de l'esprit et du tempérament grecs. Aussi Clément en fait-il le sujet de deux longs chapitres. Il dénonce avec vigueur les excès qui déshonoraient les banquets des riches, l'ivresse, la gourmandise, les raffinements de toute espèce, la profusion qu'on y faisait de parfums et de fleurs; il critique le ton des conversations, l'attitude qu'on y tolérait; aucune inconvenance de gestes ou de paroles ne lui échappe. En même temps, il discute dans quelle mesure il est permis à des chrétiens de rire, de plaisanter, d'élever la voix, etc. De la table il passe à l'ameublement. Il nous fait un tableau très exact du luxe qui régnait alors. Il y a, par exemple, une description curieuse d'une chambre à coucher. Le lit est minutieusement détaillé. Il est en ivoire, les pieds sont délicatement sculptés, le bois est, par endroits, incrusté d'or, le matelas, les couvertures sont en somptueuses étoffes. Clément ne craint pas les détails les plus intimes. Le sommeil, la vie conjugale font l'objet de ses avertissements les plus pressants.

Le troisième livre traite surtout de la coquetterie. Clé-

ment définit d'abord la vraie beauté et l'oppose au faux idéal que cultivaient ses contemporains. Les portraits abondent. Il y a celui de la grande coquette auquel fait pendant celui du fat.

Les raffinements que les dandys de ce temps apportaient à leur toilette, la dépravation que marquaient leurs goûts efféminés, rien n'est épargné, tout est exposé. Notre moraliste nous ouvre ensuite l'intérieur de fastueuses demeures. On y voit la maîtresse de la maison occupée de galanterie et la valetaille livrée à tous les vices. Enfin on nous conduit aux bains et Clément profite de cette visite pour donner les meilleurs conseils d'hygiène et de morale.

La lecture des deux livres dont nous venons de donner un aperçu ne laisse pas d'étonner. Le Clément qu'ils révèlent est si différent de celui qui a écrit le *Protrepticus*, les *Stromates*, le premier livre du *Pédagogue !* Qui se serait douté que notre subtil exégète, notre ingénieux penseur cachât un moraliste si fin et si pénétrant ! Qui lui aurait supposé un si remarquable talent d'observation ! Décidément, il semble moins porté à la pensée abstraite qu'on ne le suppose en général ! Mais il faut en rabattre de ces éloges. Le fait est que Clément n'est pas entièrement original dans cette partie de son traité. Il est tributaire, dans une large mesure, d'un ou de plusieurs auteurs inconnus. Il leur a notamment emprunté une bonne partie de ses peintures de mœurs. Assurément Clément n'a pas cru mal faire en utilisant ainsi de bons livres. Comme tous les écrivains de son temps, il est très érudit ; il a beaucoup lu ; il possède notamment des manuels fort commodes qui embrassent les matières dont il a besoin. Il les considère comme un bien public et s'en sert sans scrupule. Il y a même des auteurs qu'il traite comme sa propriété personnelle. N'a-t-il pas mis Philon largement à contribution ?

Les deux tiers de ses allégories proviennent de l'exégète juif. Ce sont les mœurs littéraires du temps!

Ce qu'il faut dire, c'est que Clément n'a plagié ses auteurs que dans la mesure où les passages qu'il leur empruntait s'accordaient avec les principes de sa morale chrétienne. Il prend leurs pièces de monnaie, mais il les marque à l'effigie du christianisme. Ainsi quels que soient les emprunts que Clément a faits dans son *Pédagogue*, il n'en reste pas moins que ce traité nous donne une idée fort exacte de l'enseignement moral du grand catéchète d'Alexandrie [1].

1. M. P. Wendland a montré, dans une thèse remarquable (*Quaestiones Musonianae*, Berlin, 1886), qu'il y a de larges emprunts littéraires dans *Paedag.*, II et III. On verra, dans notre *Aperçu bibliographique*, ce qui, à notre sens, doit être retenu de la thèse si ingénieuse et si documentée de cet auteur.

CHAPITRE IV

Le Maître

Ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément.

Dans un passage de son *Pédagogue*, Clément déclare devoir s'abstenir d'entrer dans des interprétations allégoriques, et la raison qu'il donne est que ces matières doivent être réservées à des chrétiens plus avancés. « Il ne m'appar-« tient pas, dit le *Pédagogue*, d'enseigner ces choses. Nous « avons besoin d'un maître (διδάσκαλος) qui nous explique « les Saints-Livres. C'est à lui qu'il faut que nous allions. « Oui, il est temps que le *Pédagogue* se retire et que vous « prêtiez l'oreille au maître (διδάσκαλος) [1]. » Rien de plus clair. Après le *Pédagogue*, nous allons avoir un traité de doctrine. Dans cette partie, pas plus que dans les deux précédentes, Clément n'écrira en son propre nom. Ce sera encore le Logos qui s'adressera au lecteur. Il l'instruira en tant que Docteur. Voilà pourquoi cette troisième partie sera intitulée : ὁ διδάσκαλος [2].

Ce que nous venons de citer implique que les *Stromates* ne sont pas la troisième partie du grand ouvrage de notre auteur. En effet, l'analyse que nous donnerons de cet écrit au chapitre suivant montrera que son contenu ne répond aucunement au signalement que Clément nous a donné de sa troisième partie, soit au début du *Pédagogue*, soit par-

1 *Paedag.*, III, 97 ; II, 87.

2. Voir les textes déjà cités, p. 55, note 2. Ajoutez II, *Paedag.*, 76 : ἀλλ' ἐξέδην γὰρ τοῦ παιδαγωγικοῦ τύπου τὸ διδασκαλικὸν εἶδος παρεισάγων.

tout ailleurs. Remarquez en outre que si nous avions dans les *Stromates* cette troisième partie, ce titre de *Stromates* aurait de quoi nous surprendre. Ce n'est pas celui que nous attendions. Le titre qu'annonce l'auteur et qui répond si bien à ce que devra être la troisième partie, n'est-ce pas celui qui figure dans le passage qu'on vient de lire ? Mais ce qui nous paraît prouver péremptoirement notre thèse, c'est que *notre auteur annonce sa troisième partie d'un bout à l'autre des Stromates*.

Dans le premier chapitre du IVe livre de ce traité, Clément trace les grandes lignes des parties de son ouvrage qui lui restent à faire. Dans le premier paragraphe, il expose le plan qu'il compte suivre et qu'il suivra en effet jusqu'à la fin du VIIe *Stromate*. Dans le paragraphe suivant, il esquisse, semble-t-il, le contenu des *Stromates* qu'il aura encore en perspective, lorsqu'il aura épuisé le programme qu'il vient de tracer [1]. Enfin, dans le troisième paragraphe, il caractérise de nouveau et avec plus de précision la partie doctrinale de son grand ouvrage. Voici, du reste, comment Clément lui-même s'exprime dans ce dernier paragraphe : « Lorsque tout notre dessein aura été « achevé dans ces mémoires (*Stromates*), si l'Esprit le veut « bien, — en quoi nous nous prêtons à une nécessité « pressante, car il y a des choses qu'il est grandement néces- « saire d'exposer avant la Vérité même (le Didascalos), — « alors nous aborderons l'explication ou la philosophie « véritable des choses [2]. Nous aurons été ainsi initiés aux

1. Ce n'est que lorsque nous traiterons du plan des *Stromates* que nous pourrons justifier cette interprétation du § 2.

2. Nous lisons ἐν τούτοις au lieu de ἐν οἷς. Notons que la phrase incidente πολλὴ γὰρ, etc., définit exactement le contenu des *Stromates* et la place de cet écrit dans l'œuvre totale. Enfin, le terme φυσιολογία ne doit pas être traduit par *science de la nature*, c'est un terme compréhensif qui, dans la dernière phrase, embrasse et la κοσμολογία et la θεολογία.

« *petits mystères* avant de l'être aux *grands*, en sorte que « rien ne s'opposera plus à la célébration de l'office vrai- « ment divin, puisqu'on aura commencé par nous inculquer « et graver en nous les choses qui devaient être mention- « nées et enseignées au préalable. Or, l'explication géné- « rale des choses qui relèvent de la sagesse chrétienne qui « nous a été transmise, laquelle ne s'écarte pas de la règle « de la vérité, — je devrais l'appeler plutôt une contem- « plation, — débute par une *cosmogonie* et de là s'élève « jusqu'à la *théologie*. »

Il y a beaucoup d'obscurité dans le passage qu'on vient de lire, mais au moins établit-il clairement deux points essentiels, c'est, d'abord, que les *Stromates* ne sont pas, dans la pensée de Clément, le couronnement de son grand ouvrage, puisqu'il annonce un écrit qui leur fera suite [1]; c'est en outre que cette dernière partie aura un caractère essentiellement doctrinal. Ce sera une véritable philosophie chrétienne. Elle sera faite sur le modèle des systèmes des philosophes grecs. Elle embrassera ce qu'embrassent ordinairement ces systèmes depuis la théorie de l'univers matériel jusqu'aux spéculations sur Dieu. Or, n'est-ce pas là justement le caractère que Clément assignait à sa troisième partie dans cette esquisse de son grand ouvrage que nous a donnée le *Pédagogue?* N'avons-nous pas, dans le passage du IVe livre des *Stromates*, précisé et plus nettement formulé le troisième article de son programme primitif?

1. Th. Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 110, 111. M. Zahn pense aussi que § 3 et même § 2 se rapportent : *auf andere nach deren* (*Strom.*) *Vollendung auszuarbeitende Abhandlungen*, et que ce sera dans ces écrits que Clément exposera sa doctrine. Notre interprétation est presque identique à celle de M. Zahn si ce n'est que ces écrits dogmatiques, dont il voit ici l'annonce, devaient, d'après nous, constituer la 3e partie de l'ouvrage de Clément, le Διδάσκαλος.

Ainsi Clément en était encore, au moment de commencer son IVe *Stromate*, à promettre la troisième partie de son grand ouvrage, et, en outre, il lui fallait encore disposer d'une foule de choses préliminaires qu'il jugeait indispensables. Aussi n'est-il pas surprenant qu'il ne soit guère plus avancé au VIIe *Stromate*. « Notre tâche, en ce « moment, dit-il, est de peindre la vraie vie gnostique ; ce « n'est pas de donner un enseignement théorique et doc- « trinal, lequel nous exposerons plus tard au temps voulu ; « nous respecterons ainsi la suite et l'ordre des matières [1]. »

Les allusions et les renvois à la partie doctrinale de son grand ouvrage abondent dans les *Stromates*. Est-il rien de plus clair que ceci : « Lorsque notre écrit sera plus avancé, « nous reproduirons les figures du prophète [2]? » Ou bien encore : « Lesquelles choses, nous exposerons à l'endroit « approprié lorsque le discours sera plus avancé [3]. » Remarquez que c'est toujours de points de doctrine qu'il s'agit. Clément remet constamment la tractation doctrinale à une partie ultérieure de son ouvrage [4].

1. VII, *Strom.*, 59. Voyez aussi VII, *Strom.*, 84 : ἄμεινον δὲ οἶμαι ὑπερθέσθαι..... τοῖς πονεῖν ἐθέλουσι καὶ προσεκπονεῖν τὰ δόγματα κατ' ἐκλογὴν τῶν γραφῶν ἐπιτρέψαντας.

2. VI, *Strom.*, 131 : προϊούσης τῆς γραφῆς.....

3. V, *Strom.*, 68 : ἃ δὴ καὶ προϊόντος τοῦ λόγου κατὰ τὸν οἰκεῖον καιρὸν διασαφήσομεν.

4. Voyez les passages suivants non moins clairs ; on remarquera : 1° qu'ils renvoient non pas à des *écrits* que Clément se proposait de composer après les *Stromates*, mais à des parties ultérieures qui doivent figurer dans la même γραφή, c'est-à-dire dans le même ouvrage ; 2° que ce qu'il s'agit de remettre, c'est généralement la tractation de telle ou telle doctrine : VI, *Strom.*, 4 : ἐπιόντες ; VI, *Strom.*, 168 ; μετὰ ταῦτα δηλωθήσεται ; VII, *Strom.*, 1 ; κατὰ τοὺς ἐπικαίρους τόπους ὕστερον ; VII, *Strom.*, 41 ; IV, *Strom.*, 85 ; IV, *Strom.*, 89 : καὶ περὶ τούτων πολὺς ὁ λόγος ὅσον ἐν ὑστέρῳ σκοπεῖν ἀποκείσεται..... ; IV, *Strom.*, 91 ; V, *Strom.*, 71 : κατὰ τὸν οἰκεῖον ἐπιδειχθήσεται τόπον ; II, *Strom.*, 37 : ὡς δειχθήσεται ὕστερον ; VII, *Strom.*, 108 : ταυτὶ μὲν

Il y a plus. Clément avait non seulement dans l'esprit l'idée générale de la troisième partie de son grand ouvrage, mais il savait avec précision quelles seraient les matières qu'il y traiterait et quels en seraient même les principaux chapitres.

En effet, il annonce, dans un certain nombre de passages des *Stromates*, qu'il traitera ailleurs de doctrines qu'il nomme expressément. Il étudiera successivement la prophétie, l'âme, les principes, l'origine du monde, la résurrection. On suppose, en général, que se sont là les sujets d'autant de traités que notre auteur compte écrire dès qu'il aura achevé les *Stromates*. Est-ce vraisemblable ? Comprend-on Clément concevant le projet d'écrire encore une dizaine de livres pendant qu'il était absorbé par les *Stromates*? Quelle fécondité! quels vastes espoirs! Si chacun des traités qu'il projetait devait prendre les dimensions des *Stromates* [1], la vie la plus longue n'y aurait pas suffi ! A-t-on jamais vu un auteur qui, au milieu d'un ouvrage, rêve d'en écrire dix autres et qui en a déjà une conception si claire qu'il peut en formuler les titres ! Il faut avouer que l'hypothèse reçue ne peut se soutenir. Mais a-t-elle jamais

οὖν καὶ εἰς ὕστερον. Nous ne prétendons pas que Clément n'ait pas fait de théorie ni exposé de doctrines dans les *Stromates*. Au contraire, cet écrit en est plein. Mais il est certain que son intention était de réserver les doctrines à plus tard. Les passages que nous venons d'énumérer en font foi et prouvent que l'intention était très réelle et très arrêtée. Ajoutez à ces textes : II, *Strom.*, 134; IV *Strom.*, 162 : ὁ γὰρ περὶ ἐκείνων λόγος μετὰ τὴν ἐν χερσὶ πραγματείαν ἕψεται.

1. C'est encore le sentiment de M. Preuschen. Voir son article sur Clément, dans la *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de A. Harnack. Voyez la liste qu'il donne, p. 308 : *von einer Anzahl von Schriften, sagt Clemens in den erhaltenen Werken, dass er sie schreiben wolle*. Sa liste est incomplète. Il ajoute, cependant, p. 309, qu'il se pourrait que, dans quelques cas, l'allusion visât de futurs passages du même ouvrage.

été sérieusement examinée ? On peut en douter. Le fait est que, dans presque tous les cas dont il est question, le texte indique assez clairement qu'il ne s'agit nullement d'œuvres nouvelles, mais de chapitres qui devront figurer dans le Διδάσκαλος [1].

Que l'on veuille bien peser avec soin les différents passages soit du *Pédagogue*, soit des *Stromates* dont nous avons donné la traduction dans notre texte, que l'on parcoure aussi, avec quelque attention, ceux que nous avons cités dans les notes, et nous croyons que l'on reconnaîtra la justesse de l'hypothèse que nous avons émise dans ce chapitre. Tout le monde accorde que la troisième partie du

1. Clément annonce son intention de traiter de la prophétie, Περὶ Προφητείας, I, *Strom.*, 158 : μετὰ ταῦτα λεχθήσεται, etc.; IV, *Strom.*, 2 : μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας τὰ περὶ προφητείας..... Ainsi, après le chapitre de la θεολογία, viendra celui de la προφητεία. Voyez encore IV, *Strom.*, 93 ; V, *Strom.*, 88 ; il n'y a que dans ce dernier passage que l'on puisse voir l'annonce d'un traité Περὶ Προφητείας, les autres ne comportent pas ce sens, et IV, *Strom.*, 2, est péremptoire.

Clément annonce un Περὶ Ψυχῆς. Voyez V, *Strom.*, 88 ; III, *Strom.*, 13 ; II, *Strom.*, 113 : ἀλλὰ πρὸς τὸ δόγμα τοῦτο διαλεξόμεθα ὕστερον ὁπηνίκα περὶ ψυχῆς διαλαμβάνομεν. Est-ce clair ?

Clément annonce encore un Περὶ Γενέσεως, III, *Strom.*, 95, notez ὕστερον. Dans VI, *Strom.*, 168, il traitera de la γένεσις quand il en sera à son chapitre sur τὰ φυσικά.

Voici un Περὶ Ἀγγέλων, VI, *Strom.*, 32. notez les mots προϊούσης τῆς γραφῆς.

Puis un Περὶ Εὐχῆς, IV, *Strom.*, 171, notez προϊόντος τοῦ λόγου.

Il y aura un Περὶ Ἄρχων, V, *Strom.*, 140 ; VI, *Strom.*, 4. notez ἐπιόντες.

Il annonce, dans le *Pédagogue*, un Περὶ Ἀναστάσεως, *Paedag.*, I, 47, et II, 104. Dans ces deux passages, Clément ne s'exprime pas de manière à ce que l'on sache si c'est un traité qu'il annonce ou si c'est simplement un des chapitres qu'il compte faire figurer dans son « Didascale ». Cependant, comme dans tous les autres passages où se trouvent de pareilles annonces, il ne s'agit que des chapitres de la troisième partie, il est probable qu'il en est de même dans ces deux endroits du *Pédagogue*. Notre auteur comptait bien traiter de la résurrection dans son Διδάσκαλος, mais il ne songeait pas à consacrer un écrit spécial à ce sujet.

grand ouvrage que projetait Clément devait consister en un exposé de doctrines. Le *De Principiis* d'Origène est probablement l'ouvrage qui donne l'idée la plus exacte de celui que notre auteur espérait écrire un jour. On suppose communément que nous avons dans les *Stromates* cette partie doctrinale. Mais, on vient de le voir, cette hypothèse se heurte au fait que notre auteur parle de cette partie comme si elle n'était encore qu'à l'état de projet, non seulement au début du IVe *Stromate*, mais aussi dans les *Stromates* suivants. N'est-il pas plus simple de supposer que les *Stromates* sont une sorte de hors-d'œuvre que l'auteur n'avait pas d'abord prévu lorsqu'il traçait le plan de son ouvrage? Cette hypothèse ne rend-elle pas plus facilement compte des faits que nous venons de relever, ne cadre-t-elle pas beaucoup mieux avec les textes que nous avons cités? Nous verrons dans la suite qu'en outre elle s'accommode fort bien du véritable caractère des *Stromates* eux-mêmes, qu'elle en explique le plan si particulier, et que, grâce à elle, plusieurs des obscurités qui s'attachent à cet ouvrage se dissipent. S'il en est vraiment ainsi, ne sont-ce pas là des raisons suffisantes pour la recommander à l'attention de ceux qui se livrent à l'étude si ardue des écrits de Clément [1]?

Nous supposons donc que Clément n'a pas réussi à mener à bonne fin l'ouvrage aux proportions grandioses qu'il avait conçu et que le temps ou les forces lui ont manqué pour écrire ce qui eût été la première dogmatique chrétienne. C'est à son élève Origène que cette tâche devait être réservée. Mais au moins Clément a-t-il laissé quelques fragments de son *Didascalos?* En reste-t-il quelques vestiges? Peut-être subsiste-t-il encore quelques-

1. Nous essayons de démontrer cette hypothèse au chapitre VI.

uns des matériaux qui devaient servir à cet écrit? Qui sait si, en fouillant le sol, on n'y trouverait pas encore quelques débris du majestueux fronton que le puissant ouvrier avait rêvé de poser sur l'édifice qu'il avait élevé avec tant de patience et de labeur?

Il reste de Clément trois groupes de fragments qui ont fait le tourment des critiques. Il y a d'abord un long fragment qui porte, dans le manuscrit que nous possédons, le titre de VIIIe livre des *Stromates*. Nous avons ensuite des paragraphes détachés intitulés : *Choix prophétiques*. Il existe enfin une autre série de courts paragraphes, également indépendants les uns des autres, surmontés de l'en-tête énigmatique d'*Extraits de Théodote*. Les uns ont supposé que les *Eclogae propheticae* et les *Excerpta Theodoti* faisaient partie des *Hypotyposes*. M. Zahn estime que ces fragments ont été tirés du VIIIe *Stromate* que Clément aurait achevé, et qu'il faut les réunir au fragment que nous en possédons [1].

Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'ont pu satisfaire M. von Arnim. Dans un travail fort remarquable, ce savant émet l'hypothèse que les *Excerpta Theodoti*, les *Eclogae propheticae*, et le fragment dit du VIIIe livre sont

1. M. Th. Zahn a mis en pleine lumière l'étroite parenté qui existe entre le fragment dit du VIIIe *Stromate*, les *Eclogae* et les *Excerpta*. Nous croyons que, sur ce point, sa démonstration est décisive. C'est sur elle que nous faisons reposer l'hypothèse que nous formulons dans notre texte. Ajoutons, pour compléter ce que nous disons ci-dessus de l'hypothèse de M. Zahn, qu'il suppose qu'un scribe possédant le VIIIe *Stromate* en entier, en a tiré le fragment qui nous a été conservé, et qu'il y a ajouté les *Eclogae*. Dans IV, *Strom.*, 1, Clément promet, comme complément des *Stromates*, une Ἔκθεσις τῶν γραφῶν. Celle-ci a dû figurer dans le VIIIe *Stromate*, et le scribe en aurait tiré nos *Eclogae*.. Les *Excerpta Theodoti* auraient été également extraits de la même manière du VIIIe *Stromate*. On avouera que cette hypothèse est un peu compliquée.

des extraits que Clément aurait faits d'ouvrages gnostiques ou d'écrits de philosophes. Il les aurait accompagnés de brèves remarques qu'il aurait en quelque sorte ajoutées en marge. Ces extraits devaient servir aux travaux ultérieurs de Clément. M. von Arnim n'ose pas affirmer que ces matériaux étaient exclusivement destinés au VIIIe *Stromate* [1]. Quel que soit le jugement que la critique porte sur l'ingénieuse hypothèse du savant philologue, il n'en reste pas moins qu'elle fait sérieusement avancer la question. L'analyse que M. von Arnim a faite du VIIIe *Stromate* paraît mettre hors de doute le fait que l'on a dans ce fragment tout simplement des extraits d'écrits stoïciens et péripatéticiens. Extraits de livres gnostiques dans les *Excerpta Theodoti* et extraits de livres de philosophes dans le fragment du VIIIe *Stromate*, est-ce beaucoup s'aventurer que de supposer que ce sont là les matériaux encore informes de cette troisième partie, toute consacrée aux discussions philosophiques et dogmatiques, que Clément n'a pu achever ? [2]

1. J. von Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Rostok, 1894. Un autre savant, M. Ruben, avait déjà émis l'hypothèse que les *Excerpta Theodoti* étaient des extraits de livres gnostiques accompagnés de notes de la main de Clément. M. von Arnim a élargi l'hypothèse en l'appliquant aux *Eclogae* et au fragment du VIIIe livre.

2. Ce qui autorise l'auteur à isoler ainsi de nos *Stromates* le fragment du VIIIe, c'est que ce fragment n'a pas toujours fait partie du corps des *Stromates*. Photius a vu des manuscrits où il ne figurait pas et d'autres où le *Quis dives* le remplaçait. Voir Zahn ou Harnack.

CHAPITRE V.

Les Stromates.

S'il est vrai que les *Stromates* ne sont pas cette troisième partie qui devait couronner le grand ouvrage de Clément et nous livrer sa philosophie chrétienne, qu'est-ce que cet écrit plus volumineux que le *Protrepticus* et que le *Pédagogue?* Quelle est sa place dans l'œuvre totale? Dans quels rapports se trouve-t-il avec les deux premières parties?

Avant d'essayer de répondre à cette question qui n'est pas seulement d'ordre littéraire, mais qui importe à l'intelligence de la pensée de notre auteur, interrogeons les *Stromates* eux-mêmes. L'analyse nous en fera connaître le véritable caractère.

Le titre que Clément a donné à cet écrit demande une explication [1]. Ce titre n'est pas de son invention. Il devait même être assez banal. Un passage très curieux d'Aulu-Gelle, cet érudit contemporain de Clément, nous donne à cet égard des renseignements très complets. Cet auteur dit, dans la préface de ses *Nuits attiques*, qu'en intitulant ainsi son ouvrage, il n'imitait pas certains écrivains de son temps qui affectaient des titres fantaisistes, dont fort heureusement il donne une liste. On y remarque le titre même de l'ouvrage de Clément [2]. On le trouve encore

1. Le titre complet du livre de Clément est : Κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς, I, *Strom.*, 182. Stromate signifie tapis.

2. *Sunt etiam qui* λύχνους *inscripserunt, sunt item qui* στρωματεῖς.

ailleurs [1]. Du reste, Clément lui-même donne à entendre qu'il y a d'autres auteurs qui ont adopté ce titre de *Stromates* [2]. La liste d'Aulu-Gelle est fort curieuse [3]. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que plusieurs des titres qui y figurent ont été mentionnés par Clément lui-même [4]. D'autres figurent aussi dans la préface que Pline l'Ancien a mise en tête de son *Histoire naturelle*, comme on peut le voir dans le passage que nous citons en note. Il faut conclure

1. Eus., *Praep. Evang.*, I, VII, 22 : ἀπὸ τῶν Πλουτάρχου στρωματέων ἐκθήσομαι.

2. VII, *Strom.*, 111 : οὔτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ στρωματεῖς.

3. Aulu-Gelle, préface, § 3 — § 11; édition de M. Hertz, 2 vol., A.-Gellii *Noctium atticarum libri XX*, Berlin, 1883. Nous transcrivons ici le passage entier : « Sed quoniam longinquis per hiemem noctibus in agro, sicuti diximus, terræ Atticæ commentationes hasce ludere ac facere exorsi sumus, idcirco eas inscripsimus Noctium esse Atticarum, nihil imitati festivitates inscriptionum, quas plerique alii utriusque linguæ scriptores in id genus libris fecerunt. Nam quia variam et miscellam et quasi confusaneam doctrinam conquisiverant eo titulos quoque ad eam sententiam exquisitissimos indiderunt. Namque alii *Musarum* inscripserunt, alii *silvarum*, ille πέπλον, hic 'Αμαλθείας κέρας, alius κέρας, alius κηρία, partim λειμῶνας, quidam *lectionis* suæ, alius *antiquarum lectionum* atque alius ἀνθηρῶν et item alius εὑρημάτων. Sunt etiam qui λύχνους inscripserunt, sunt item qui στρωματεῖς, sunt adeo qui πανδέκτας καὶ 'Ελικῶνα et προβλήματα et ἐγχειρίδια et παραξιφίδας. Est qui *memoriales* titulum fecerit, est qui πραγματικά et πάρεργα et διδασκαλικά, est item qui *historiae naturalis*, est παντοδαπῆς ἱστορίας, est præterea qui *pratum*, est itidem qui πάγκαρπον, est qui τόπων scripsit, sunt item multi qui *coniectanea*, neque item non sunt qui indices libris suis fecerint aut *epistularum moralium* aut *epistolicarum quaestionum* aut *confusarum* et quædam alia inscripta minus lepida multasque prorsum concinnitates redolentia ».

4. VI, *Strom.*, § 2..... εἰ καὶ λειμῶνάς τινες καὶ ἑλικῶνας καὶ κηρία καὶ πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο..... Voyez aussi un curieux passage de la préface de Pline l'Ancien : « Inscriptionis apud Græcos mira felicitas. Κηρίον inscripsere, quod volebant intelligi favum. Alii κέρας ἀμαλθείας ut vel lactis gallinacei sperare possis in volumine haustum. Jam Musæ, πάνδεκται, ἐγχειρίδιον, λειμών, πινακίδιον inscriptiones, etc. ».

de ces témoignages qu'il existait tout un genre de littérature dont ces titres bizarres étaient comme la marque distinctive. Ce genre était un des fruits de l'érudition du temps. Cette littérature se composait de compilations, de choix de lectures, de dissertations bourrées de citations, de manuels et de collections de toute espèce. On comparait ces recueils à des jardins ou à des parterres. Clément les a beaucoup pratiqués et, dans la savante Alexandrie, ce genre littéraire avait toujours été en honneur. Les bibliothèques notamment en avaient favorisé l'éclosion.

Mais cette littérature, qui semblait ne devoir être qu'un passe-temps d'érudits et de littérateurs, était susceptible de rendre de sérieux services. Clément nous apprend que les auteurs qui, pour une raison quelconque, voulaient envelopper leurs idées de voiles, les cacher à la masse et ne les livrer qu'à un petit nombre, adoptaient volontiers ce genre de composition littéraire [1]. En effet, il offrait toutes les facilités qu'on pouvait désirer. On donnait à son livre un titre qui ne pouvait être compromettant, puisqu'il n'apprenait rien sur le sujet qu'on y traitait, ni sur les vues qu'on y soutenait. Ajoutons que l'une des règles du genre était de ne s'astreindre à aucun plan. On laissait sa plume courir au gré de sa fantaisie; on mêlait tous les sujets; on revenait sur les mêmes points aussi souvent qu'on le voulait. C'était, comme le dit Aulu-Gelle, une *varia* et *miscella et quasi confusanea doctrina*. Il était entendu qu'on n'avait à se préoccuper ni de l'ordre des matières, ni même du style. Dès lors, rien n'était plus facile que de dissimuler, dans un livre ainsi composé, les idées les plus hardies.

C'est précisément pour cette raison que Clément s'est décidé à écrire ses *Stromates* dans le style du genre litté-

1. IV, *Strom.*, ch. II en entier; VI, *Strom.*, 2; VII, *Strom.*, 110.

raire qu'Aulu-Gelle nous a fait connaître. Il déclare lui-même et à plusieurs reprises qu'il ne veut pas être compris par le premier lecteur venu ; il désire qu'on se donne la peine de chercher sa vraie pensée. Il y aura toujours au moins un lecteur qui le comprendra, et cela lui suffit [1]. Le genre littéraire dont il a fait choix se prêtait admirablement à ce dessein. On verra plus loin les raisons qu'il avait de ne pas livrer sa pensée sans voiles. Elles étaient des plus graves.

Essayons maintenant de donner une idée aussi exacte que possible des *Stromates*. La tâche n'est pas facile. Étant donné le genre littéraire qu'il avait adopté, l'auteur pouvait se permettre toutes les libertés, et il en a largement usé ! Tandis que le *Protrepticus* et le *Pédagogue* se distinguent par une belle ordonnance, les *Stromates* présentent un tel désordre qu'on a pu longtemps affirmer qu'il n'y a aucun plan dans ce livre et que, comme semble l'indiquer le titre, c'est un volume de mélanges. Les *Stromates* passent encore maintenant pour des Miscellanées.

On verra par l'analyse qu'il y a beaucoup d'exagération dans cette opinion. Il y a un plan ou plus exactement un enchaînement des matières dans les *Stromates*.

Nous réservons, pour le moment, l'étude de la préface des *Stromates*, qui est contenue dans le premier chapitre de

1. Voyez IV, *Strom.*, le ch. II. « Les *Stromates*, dit-il, suggèrent la route qu'il faut suivre, mais vous laissent y marcher. C'est une terre où ont été jetées les semences les plus variées ; il faut choisir et recueillir le bon grain. »

Dans I, *Strom.*, 13, il se réclame du κύριος pour ne révéler qu'à un petit nombre les θεῖα μυστήρια.

Dans IV, *Strom.*, 4, il s'écrie : εὑρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἕνα ἡ γραφή.

Voy. aussi VI, *Strom.*, 2, où il dit en quoi son livre sera utile, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἰδρῶτος ἡ ζήτησις γενήσεται.

cet écrit. Les deux premiers livres sont entièrement consacrés à une question qui était alors vitale pour le christianisme : un chrétien a-t-il le droit d'utiliser les trésors de la culture grecque et notamment de la philosophie? Clément l'affirme et développe, dans la première moitié de son premier livre, tous les arguments que l'on pouvait faire valoir en faveur de la thèse libérale. Son opinion est très arrêtée. C'est un devoir au moins pour certains chrétiens, d'acquérir une instruction complète; il veut que ceux-ci parcourent le cycle entier des études qui se faisaient alors. De ces études, on doit passer à celle de la philosophie. Nous verrons plus loin que ce large programme comportait certaines limitations et que Clément ne conseillait pas l'étude de tous les philosophes sans distinction. Un des arguments les plus puissants dont notre auteur se sert pour défendre son point de vue est que les philosophes de la Grèce ont emprunté leurs meilleures pensées à l'Ancien-Testament. Ils sont tributaires de Moïse et des prophètes. Plus ils leur doivent et plus ils se sont approchés de la Vérité. Platon est le plus grand et le meilleur des philosophes parce que nul ne s'est autant inspiré des oracles hébreux. Dès lors, en étudiant la philosophie et en la mettant à contribution, que fait un chrétien sinon reprendre un bien qui lui appartient? N'est-ce pas son droit et que lui reprochera-t-on si, d'autre part, il est avéré qu'il y a avantage et utilité à étudier les philosophes? Clément, on le sait, n'a pas inventé lui-même cet argument. Il l'a emprunté à son maître Philon. Mais nul plus que lui ne l'a exploité. Il y revient à maintes reprises [1]. Chaque fois qu'il s'apprête à faire des rapprochements entre le christianisme et la philosophie et qu'il

1. I, *Strom.*, XXI-XXIX; II, *Strom.*, XVIII; V, *Strom.*, XIV; VI, *Strom.*, II.

risque de paraître faire à celle-ci de trop larges concessions, il évoque la thèse de Philon et accable son lecteur par nombre de citations qui prouvent que les philosophes ont « dérobé » leurs doctrines aux Livres-Saints. C'est par l'exposé de cet argument qu'il remplit la seconde moitié de son premier livre et qu'il le termine.

Voilà donc le chrétien qui aspire à s'élever sur les sommets, libre d'étudier la philosophie. A l'aide de cet instrument, Clément compte procurer à son lecteur une science divine ou gnose que le simple chrétien ignore. Aussitôt se dresse devant notre auteur une question qui lui barre la route. Qu'est-ce que cette gnose? Quels sont ses titres? Qu'a-t-elle de plus que la simple foi? Est-ce un privilège que l'on veut attribuer à un petit nombre? Voilà les questions que traite Clément dans son deuxième *Stromate*. Il n'y a pas, dans tous ses écrits, de pages plus profondes, ni plus originales. Veut-on avoir la vraie pensée de notre catéchète, c'est là qu'il faut la chercher. S'agit-il de savoir lequel l'emportait chez lui du philosophe grec ou du chrétien, ou, plus exactement, dans quel rapport ces deux hommes vivaient en lui, s'entr'aidaient et s'harmonisaient ensemble bien loin de se contrarier ou de se neutraliser, ce sont ces pages qu'il faut méditer.

La question préalable est maintenant entièrement résolue. Il n'est pas défendu à un chrétien d'étudier la philosophie. Bien au contraire, conçoit-il la noble ambition de s'élever à un christianisme supérieur, de réaliser, pour autant qu'il le pourra, celui des apôtres, de mener ici-bas une vie angélique et d'être lui-même une sorte de dieu, il est indispensable qu'il s'applique à la philosophie. Voilà la conclusion qui s'impose au lecteur, quoique Clément, pour des raisons que nous ne rechercherons pas en ce moment, ne la formule pas en termes précis. Que lui

reste-t-il à faire maintenant? N'est-ce pas de nous montrer ce que doit être ce candidat au christianisme parfait, ce *gnostique* comme il l'appelle, pour lequel il vient de plaider? N'est-ce pas de nous dire quelles doivent être ses vertus, de nous le dépeindre et, comme il le dira lui-même, de modeler devant nous sa statue?

C'est vers la fin de son deuxième livre que notre auteur entreprend de caractériser son *gnostique* au point de vue *moral*. Il rencontre la question du mariage et des rapports des sexes. Il se laisse si bien entraîner que cette seule question absorbe tout un livre, le troisième. Clément le sent et s'alarme. Il comprend qu'il faut qu'il se mette en garde contre son propre entraînement, et qu'il impose des bornes à sa verve. Décidément la liberté que lui laisse le genre littéraire qu'il a choisi pour cette partie de son grand ouvrage, a des inconvénients. Aussi avant d'aller plus loin, se décide-t-il à tracer un itinéraire à sa pensée. C'est le plan qu'il expose dans le premier chapitre du IVe *Stromate*.

Il y a deux parts à faire dans ce chapitre. Nous l'avons déjà dit, des trois paragraphes qui le composent, le dernier se rapporte à la partie dogmatique qui devait couronner l'édifice tout entier. Des deux autres, le premier se rapporte à la partie du programme qui a pu s'exécuter, et c'est ce paragraphe, par conséquent, qui expose le plan que nous allons voir se dérouler dans les quatre derniers *Stromates*. Nous en donnons ici la traduction :

« La suite exige, me semble-t-il, que je traite et du « martyre et de l'homme parfait. Ce que nous affirmerons « à ce propos, nous obligera par un enchaînement natu- « rel, de démontrer en même temps que la vraie vie philo- « sophique (la vie chrétienne) s'impose aussi bien à « l'esclave qu'à l'homme libre et quel que soit son sexe.

« Puis lorsque j'aurai complété ce qui me reste à dire tou-
« chant la foi et la recherche de la science divine, j'expo-
« serai la partie symbolique, en sorte qu'après avoir
« achevé rapidement le chapitre de la morale, je donnerai
« un exposé sommaire des avantages que les Grecs ont
« retirés de la philosophie barbare (l'Ancien Testament).
« Après avoir esquissé tout cela, je donnerai une explica-
« tion abrégée des Écritures, faite dans le but de réfuter
« et les Grecs et les Juifs. Nous y ajouterons tout ce que
« l'abondance des matières nous a empêché d'embrasser
« dans les précédents *Stromates*. Notre intention, comme
« nous l'avons annoncé dans la préface, était de tout
« achever en un seul volume. »

Clément a suivi ce plan de point en point jusqu'à la fin du Ve livre [1]. Il s'explique d'abord sur le martyre, condamnant et ceux des gnostiques qui faisaient de l'apostasie un droit et même un devoir, et ceux des chrétiens qui recherchaient les supplices. S'autorisant du sens étymologique du terme de *martyre*, il soutient que les occasions d'être μάρτυς, témoin, abondent dans la vie chrétienne. Puis, élargissant le champ de ses réflexions, il esquisse le portrait du chrétien parfait. C'est la peinture du caractère moral de son gnostique, c'est-à-dire du chrétien qui est apte à posséder la science divine et à contempler Dieu. Nous avons ici, dans la seconde moitié du IVe *Stromate*, un chapitre capital de la morale de notre auteur. On veut en général, que ce soit dans le *Pédagogue*, notamment dans les livres II et III, que se trouve l'éthique

1. C'est l'opinion de M. Zahn, *ourvage cité*, p. 113-114.

Du martyre, IV, *Strom.*, 8-110; du τέλειος et de l'aptitude de tous à « philosopher », IV, *Strom.*, 111-172; des τὰ ἑξῆς περὶ πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν, V, *Strom.*, 1-26; du συμβολικὸν εἶδος, V, *Strom.*, 27-88; que les Grecs ont dérobé leurs doctrines aux Hébreux, V, *Strom.*, 89-141.

de Clément. En réalité ces livres ne nous en donnent qu'un chapitre. C'est le chapitre des éléments. En effet, le *Pédagogue*, ne s'adressant qu'aux néophytes que vient de convertir le *Protrepticus*, ne peut leur prêcher qu'une morale tout élémentaire. Dès lors, comment cette morale serait-elle complète ? Nous ne l'aurons tout entière que dans les *Stromates*. En effet, ce n'est plus aux simples fidèles que s'adresse cet ouvrage. C'est à un petit nombre. C'est à une élite. Les lecteurs des *Stromates* devront être des chrétiens qui ont subi avec succès la discipline du *Pédagogue* ; ils se sont déjà exercés à la vie chrétienne ; ils sont candidats au christianisme gnostique. C'est à eux que Clément compte un jour communiquer ses plus hautes doctrines. Voilà les hommes pour lesquels a été écrit le chapitre de morale qui remplit le dernier tiers environ du IVe *Stromate*. La discipline du *Pédagogue* ne peut plus leur suffire.

On n'en a jamais fini avec les précautions qu'il faut prendre pour ne pas se tromper sur la pensée et les intentions de notre auteur. Il est, comme Épictète, avec lequel il a tant d'analogies, foncièrement pédagogue, et il n'écrit rien qui n'ait une portée pédagogique. Son constant effort a été de façonner les âmes. Aussi lorsque nous appelons cette partie des *Stromates* un chapitre de morale, nous avertissons le lecteur qu'il n'y trouvera pas plus de tractation systématique de la morale que dans le *Pédagogue*. « Il s'agit, dit Clément, des exercices préparatoires de la discipline gnostique. » On nous fait ici la peinture de ce que doit être la vie morale du chrétien qui aspire à mériter le titre de gnostique [1]. C'est encore une exhortation. Ce sont

1. IV, *Strom.*, 132 : ταῦτα γνωστικῆς ἀσκήσεως προγυμνάσματα. C'est le ἠθικὸς λόγος de IV, *Strom.*, 1, et VI, 1.

des conseils qui s'adressent spécialement à ceux qui rêvent de s'élever au sommet du christianisme. C'est encore une discipline préparatoire qu'ils doivent subir pour être tout à fait aptes à participer aux dernières initiations et à être admis aux « Grands Mystères ».

La plus grande partie du Ve *Stromate* consiste en ce que notre auteur appelle les « Symboles ». Il voit partout, dans les religions populaires, dans l'Ancien-Testament, chez les philosophes, des figures qui cachent de hautes vérités. C'est dans ces curieux chapitres qu'il faut chercher le secret et la justification de la méthode que Clément applique à l'Écriture. On voit ici ce qu'il voulait faire de l'allégorie. Nulle part ailleurs, il ne trahit avec plus de sincérité ses origines intellectuelles. Le disciple de Philon se livre dans ces pages.

Les deux derniers *Stromates* déconcertent à première vue. Ils n'étaient pas prévus au programme. Clément ne les avait pas annoncés dans le plan qu'il s'était tracé au début du IVe livre. En effet, il déclare au commencement du VIe *Stromate* que, dans les deux livres suivants, il va démontrer aux philosophes que son gnostique ou parfait chrétien est seul vraiment pieux. Dans toute la partie précédente des *Stromates*, Clément ne voulait d'autres lecteurs que quelques chrétiens de choix. Il s'adresse maintenant à des païens. On s'attendait à le voir clore son livre pour aborder enfin la partie doctrinale et voici qu'il ouvre un nouveau sillon [1] !

1. VI, *Strom.*, 1 : ὁ δὲ δὴ ἕκτος ὁμοῦ καὶ ὁ ἕβδομος..... στρωματεὺς..... πρόεισι δείξων τοῖς φιλοσόφοις, etc.

VII, *Strom.*, 1 : ἐναργεστέροις δ' οἶμαι πρὸς τοὺς φιλοσόφους χρῆσθαι προσήκει τοῖς λόγοις.

VII, *Strom.*, 54 :..... τουτὶ γὰρ ἦν προκείμενον ἐπιδεῖξαι τοῖς φιλοσόφοις. Ainsi c'est bien aux philosophes qu'il s'adresse d'un bout à l'autre de ces deux livres.

Et cependant, ce n'est pas la première fois que notre catéchète manifeste l'intention de prêcher les philosophes. Au début du IIe livre, il ébauche une sorte de plan encore très vague et très informe. Chose curieuse, à ce moment-là, c'était surtout aux Grecs et en particulier aux philosophes qu'il voulait s'adresser [1]. On pourrait croire, d'après ce qu'il dit dans cet endroit, que son livre sera une défense du christianisme et une réfutation de la philosophie. Il déclare, d'ailleurs, qu'il songe moins à confondre les philosophes qu'à les convertir. Mais dès le chapitre suivant, il se voit contraint de discuter les rapports de la foi et de la gnose. On perd de vue les philosophes qu'il s'agissait d'amener à la vérité. Cependant Clément ne les oublie pas. Il rappelle son intention première dans le plan du IVe *Stromate*. Lorsqu'enfin il est quitte de toute cette partie du programme qui devait en précéder la réalisation, il reprend son idée et se décide à lui donner toute l'ampleur qu'elle comporte. De là les livres VI et VII.

Ces deux livres sont-ils donc un hors-d'œuvre? N'ont-ils d'autre rapport avec le reste des *Stromates* que celui que nous venons d'indiquer? N'ajoutent-ils rien d'essentiel aux idées que Clément a développées dans les livres précédents? N'en croyons rien. Notre auteur n'est pas aussi dépourvu de logique qu'on se plaît à le dire. Il y a un enchaînement d'idées entre ces deux livres et ceux qui les précèdent. Clément lui-même l'a assez clairement indiqué [2]. Nous l'avons vu, dans les autres livres, il a

1. II. *Strom.*, 2. Il réfutera les attaques des Grecs, et, par la même occasion, il tâchera de gagner les Juifs, — συγχρωμένους (ἡμᾶς) γραφαῖς. C'est ce qu'il rappelle IV, *Strom.*, 1 : ἡ πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους..... τῶν γραφῶν ἔκθεσις. Dans le reste du passage de II, *Strom.*, 2, on voit qu'il s'agit des philosophes, οἱ γέναιοι τῶν φιλοσόφων.

2. VI, *Strom.*, § 1. En effet il indique nettement la différence entre cette peinture du gnostique qui se trouve dans la dernière partie du IVe *Stro-*

longuement dépeint le caractère *moral* de son gnostique. C'est ce qu'il rappelle au début du VIe *Stromate*. Mais il y a un côté du caractère gnostique qu'il n'a guère touché. Tout au plus l'a-t-il effleuré ici et là. C'est le côté proprement religieux. Quelle est la nature de sa piété? Quelles sont ses relations avec Dieu? En quoi consistent sa dévotion et son culte? Voilà précisément le sujet qu'aborde maintenant notre auteur. Il ne le présente pas directement comme la suite de ce qui précède. Il nous fera cette peinture avec l'idée de l'opposer aux peintures analogues du Sage des philosophes. En fait, c'est bien l'ensemble d'idées qui devait être exposé à ce moment-là, mais jeté dans une forme qui dissimule le lien logique qui le rattache à ce qui précède.

Malheureusement Clément n'a pas suivi son dessein avec assez de rigueur. C'est ainsi qu'une bonne partie du VIe *Stromate* est remplie de répétitions fatigantes. En outre, au lieu de dessiner nettement le portrait de son gnostique, il le fait indirectement, à l'aide des textes tirés des Écritures. Le procédé lui est familier. Il aime à exposer ses idées dans une série de passages dont le rapport les uns avec les autres est fort difficile à saisir. Rien ne contribue davantage à obscurcir sa pensée. C'est ainsi qu'il arrive à la fin du VIe livre sans être beaucoup plus avancé. Fort heureusement, il s'avise alors que les Grecs auront de la peine à le suivre [1]. Il faut qu'il laisse de côté

mate et celle qu'il va maintenant nous faire. La première, c'est le ἠθικὸς λόγος qui est achevé : στρωματεὺς διαγράψας ὡς ἔνι μάλιστα τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις (livres précédents) περαιούμενον καὶ παραστήσας ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστικός..... La seconde, c'est la peinture de la θεοσεβεία du gnostique. Voyez la suite, § 1.

1. Voyez la note 1 de la page 105 et VII, *Strom.*, 1 : ἵνα μὴ διακόπτωμεν τὸ συνεχὲς τοῦ λόγου συμπαραλαμβάνοντες τὰς γραφάς.

les textes sacrés. De là le VIIe *Stromate* qui est la partie la plus intéressante et la plus facile à lire de l'ouvrage entier.

Des *Stromates*, nous ne possédons que les sept livres que nous venons d'analyser. Mais Clément n'avait pas encore terminé cet écrit dont il n'avait pas prévu les dimensions. Il nous annonce d'autres *Stromates* et nous indique les matières qui en feront le sujet. C'est ainsi que son livre manque de conclusion. Nous verrons qu'il y a lieu de croire que la plume lui est tombée de la main. La mort a terrassé le vaillant ouvrier avant qu'il ait achevé son grand labeur !

CHAPITRE VI

Du véritable caractère des Stromates.

Nous nous sommes demandé au début du chapitre précédent quelle est en définitive la place qui appartient aux *Stromates* dans le grand ouvrage de Clément. Avant d'essayer de répondre à cette question, il nous fallait analyser le traité lui-même. Nous pouvons maintenant aborder l'examen du problème littéraire qu'il soulève.

On se souvient que le projet de notre auteur était d'exposer ses principales doctrines dans une troisième et dernière partie qu'il aurait, selon toute vraisemblance, intitulée le *Maître* ou le *Docteur*. Ce devait être le couronnement de son ouvrage et de son enseignement.

Mais au moment d'aborder cette partie de son livre, Clément se voit arrêté par des difficultés qu'il ne semble pas avoir prévues, lorsqu'il traçait le plan de son grand ouvrage au début du *Pédagogue*.

Pour formuler ses doctrines chrétiennes, il ne pouvait se passer de la philosophie grecque et de ses méthodes. Ce point mérite que nous nous y arrêtions un instant.

Les philosophes grecs possédaient un puissant instrument de pensée. C'était la dialectique. Socrate, Platon, Aristote, Chrysippe en avaient fait une méthode savante à l'usage de tous ceux qui voulaient philosopher. Par l'application de la dialectique, les chefs d'école arrivaient à formuler, en des termes très précis, leurs vues sur les différents sujets qui faisaient alors l'objet de la philosophie.

Une fois fixés, ces termes ne variaient guère. C'est ainsi que les principales idées de chaque école se cristallisaient pour ainsi dire en formules à peu près immuables qui constituaient comme la marque de fabrique du système. On les appelait des δόγματα. Clément y fait constamment allusion [1]. Ces formules étaient d'un usage très commode dans les discussions ou dans l'enseignement. Ce sont elles qui nous permettent encore maintenant de reconnaître, dans la confusion d'idées qui régnait au IIe siècle et dans l'universel éclectisme, la provenance des diverses idées qu'on rencontre chez les auteurs [2].

Clément, ne l'oublions pas, est Grec, élevé à l'école des philosophes. C'est donc pour lui un besoin impérieux d'exprimer ses vues sur Dieu, sur le Verbe, sur l'Univers, sur les principes de la morale, en formules stéréotypées absolument semblables à celles des écoles. Il ne saurait se contenter de la simple foi des fidèles. Il faut que son christianisme s'achève en une philosophie qu'il puisse opposer à celle des Grecs. Il lui faut des δόγματα qu'il puisse proclamer en face de ceux des chefs d'école. Comment soutiendrait-il la discussion avec les philosophes grecs s'il ne parlait leur langage et s'il n'avait pas des formules arrêtées à jeter dans la discussion?

Mais ces formules, ces δόγματα, où les prendra-t-il? où trouvera-t-il la méthode à l'aide de laquelle il les forgera? Rien de pareil n'existait encore chez les chrétiens. Y a-

1. I, *Strom.*, 91; 101 : τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα; II, *Strom.*, 1 : τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων, suit une énumération d'exemples ; II, *Strom.*, 19; V, *Strom.*, 9 : οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσιν; VI, *Strom.*, 55; VI, *Strom.*, 119, 123; VII, *Strom.*, 97; VIII, *Strom.*, 16 : δόγμα ἐστὶ κατάληψίς τις λογική, le dogme est une certaine notion conçue par la raison.

2. Voir notre article sur les *Stromates* dans la *Revue des religions*, novembre-décembre 1897.

t-il des dogmes, c'est-à-dire des formules stéréotypées à la façon des δόγματα de la philosophie, dans le Nouveau-Testament? Des affirmations religieuses s'exprimant en des formes diverses et variables, soit; mais des δόγματα, il n'y en a pas. D'ailleurs, cette façon de formuler la pensée est absolument étrangère au génie hébraïque et biblique. On ne saurait trop le répéter, ce sont manières de penser et de parler essentiellement grecques. Une seule de ces formules suppose derrière elle la longue élaboration de la méthode dialectique. Elle est la résultante d'une lente éducation de l'esprit. On ne trouve en Israël rien d'analogue à la culture intellectuelle que l'on recevait dans les écoles grecques. Les prophètes sont-ils des dialecticiens? Même les procédés de raisonnement en usage dans les écoles de rabbins, d'ailleurs si lourds et si gauches, ne peuvent se comparer à cet art merveilleux qu'est la dialectique grecque.

Ainsi Clément se voit forcément rejeté sur la philosophie.

A un autre point de vue encore, Clément se voyait contraint d'y recourir. Les Grecs ont toujours rêvé de perfection morale. Il ne leur a jamais suffi d'être des virtuoses de dialectique; en artistes qu'ils étaient, ils ont aimé la beauté de l'âme. Tout philosophe, en même temps qu'il se piquait de raisonner avec subtilité, avait l'ambition, selon l'expression consacrée, d'être καλὸς κἀγαθός. De là, chez les maîtres de la pensée, le souci de l'éducation morale. Avec le temps cette haute préoccupation s'accentue. Au IIe siècle, elle absorbe les philosophes. La morale est devenue un art raffiné, une discipline (ἄσκησις) qui avait ses règles et qui enveloppait toute la vie. Clément était trop imbu de l'esprit de la philosophie pour ne pas partager ce goût. Il lui était impossible de ne pas

concevoir la morale à la manière de ses maîtres. D'ailleurs, pouvait-il se contenter de la vertu moyenne des simples fidèles? Un vrai philosophe ne s'efforçait-il pas sans cesse d'avoir des vertus rares qui le missent au-dessus du vulgaire? Le philosophe chrétien aurait-il moins d'ambition? En fait, Clément fut toujours hanté par l'idée d'une vertu chrétienne qui serait l'apanage d'un petit nombre. Son idéal est essentiellement aristocratique. Tant il est vrai que le pli qu'il avait reçu de son éducation philosophique persista jusqu'au bout! C'était donc pour lui un besoin impérieux de façonner l'éducation morale qu'il voulait donner à ses élèves sur le modèle de celle des écoles. Il lui fallait une discipline qui fût une véritable science pédagogique. Elle serait conçue dans un esprit tout autre que celui des philosophes, mais elle ne serait ni moins savante ni moins complexe.

Voilà donc Clément, dans le domaine de la morale comme dans celui de la pensée, astreint à emprunter à la philosophie son art et ses méthodes. Car, pas plus dans l'un que dans l'autre de ces domaines, le judaïsme ou le christianisme, l'Ancien ou le Nouveau-Testament ne pouvaient lui donner ce qu'il cherchait. L'hébraïsme, en effet, si supérieur à l'hellénisme dès qu'il s'agissait des élévations de la piété ou des revendications de la justice, lui était bien inférieur dès qu'il s'agissait de cette œuvre d'art qu'est l'éducation progressive d'un caractère. L'idée même d'une éducation faite d'après des règles et de savants procédés lui était totalement étrangère. Elle l'était également au christianisme primitif. Car il ne faudrait pas confondre ce que le Nouveau-Testament appelle la sanctification avec cette éducation tout humaine et toute rationnelle que Platon et les stoïciens avaient élaborée. N'est-ce pas un fait significatif que, jusqu'à Clément et

Tertullien, le christianisme ne compte pas à proprement parler de moralistes ? C'est un art essentiellement grec, que les Romains seuls surent reprendre et perfectionner, que celui qui consiste dans la science des préceptes, qui les coordonne en un corps dominé par un principe, qui les illustre par des observations fines ou profondes, et qui de tout cela fait une morale. Ce que les Juifs avaient de plus analogue, c'était leur sagesse gnomique. Mais ce qui manquait à celle-ci, c'était justement l'art de transformer des observations détachées en une discipline ou science pédagogique. C'est pour toutes ces raisons que les premiers moralistes chrétiens dignes de ce nom, je veux dire Clément et Tertullien, quoique leurs préceptes s'inspirent d'un esprit qui n'est pas celui de la philosophie, doivent cependant à celle-ci l'idée même d'une morale, et l'art de la faire.

Ainsi c'est à la nécessité même des choses qu'obéit notre auteur lorsqu'il utilise la philosophie grecque. Il pouvait à la rigueur s'en passer tant qu'il ne s'agissait que du *Protrepticus* ou du *Pédagogue*. Ces deux traités ne s'adressaient pas à ses élèves les plus avancés. Encore, même dans ces deux écrits, il ne s'était pas abstenu d'en faire usage. Il y a plus d'une page dans le *Protrepticus* et dans le *Pédagogue*, que seul pouvait comprendre un lecteur au courant des termes et des idées de l'école. Mais s'il pouvait ignorer la philosophie dans les deux premières parties de son ouvrage, Clément ne le pouvait plus dès qu'il s'agissait d'aborder la troisième et dernière. Voulait-il élaborer des doctrines chrétiennes et rendre son élève capable de recevoir l'espèce de révélation qu'il lui réservait, en d'autres termes, avait-il l'ambition de formuler une théologie qui s'achèverait en une contemplation mystique de Dieu et, par conséquent, s'efforcerait-il d'élever son gnostique à une

sainteté qui le rendît apte à cette contemplation, il lui fallait appeler la philosophie à son aide. C'était inévitable.

Forger tout un ensemble de doctrines ou dogmes chrétiens à l'aide des méthodes de la philosophie grecque, voilà ce que personne n'avait encore tenté de faire avant Clément. Sans doute les apologètes, Justin Martyr, Athénagore, Tatien, avaient fait quelques rapprochements entre le christianisme et la philosophie ; ils avaient même mêlé à leurs conceptions chrétiennes plus d'une idée empruntée au platonisme et au stoïcisme. Personne n'avait encore rêvé une alliance aussi étroite.

La difficulté était de réconcilier le public chrétien avec l'idée d'une pareille tentative. Nous verrons, dans notre deuxième partie, combien grandes étaient les répugnances de la majorité des fidèles. Inutile d'entreprendre un tel effort jusqu'à ce qu'on l'eût légitimé à leurs yeux. On risquerait autrement de s'aliéner la masse chrétienne et d'être traité purement et simplement de gnostique. Voilà pourquoi, après avoir écrit son *Pédagogue* et au moment où, selon son premier dessein, il aurait fallu aborder la partie doctrinale de son ouvrage, Clément sent la nécessité d'ouvrir une sorte de parenthèse, je veux dire d'écrire un traité qui exposerait l'utilité de l'étude de la philosophie et qui servirait ainsi d'introduction à la troisième partie. L'examen attentif que nous ferons du plaidoyer de notre auteur en faveur de la philosophie nous convaincra que c'est bien à ces considérations que nous devons les *Stromates*.

Il nous suffira pour le moment de remarquer qu'en effet les deux premiers *Stromates* sont entièrement consacrés à la question des rapports de la philosophie grecque et du christianisme. N'est-ce pas la preuve que Clément sentait profondément la nécessité de discuter et de trancher cette

question avant d'aller plus loin ? C'est donc dans cet ordre de considérations et pas ailleurs qu'il faut chercher les raisons qui l'ont décidé à écrire les *Stromates* et de cette manière, à intercaler entre sa deuxième et sa troisième partie un traité dont il ne semble pas avoir eu l'idée lorsqu'il ébauchait le plan grandiose de son ouvrage.

Il y a certains faits très significatifs, qui, si nous ne nous trompons pas, concordent avec l'explication que nous venons de donner des origines des *Stromates* et qui la justifient. Clément déclare expressément qu'il comptait d'abord qu'un seul livre lui suffirait pour épuiser le sujet qu'il voulait traiter dans les *Stromates*[1]. Voilà un aveu à retenir. Il prouve qu'à l'origine notre auteur n'avait aucunement l'intention d'écrire le gros ouvrage qui est devenu les *Stromates*. Il s'agissait dans sa pensée première d'un simple traité qui justifierait son dessein de faire usage de la philosophie et qui se placerait sans inconvénient entre le *Pédagogue* et le « Maître ». Il pensait sans doute que cela suffirait pour déblayer le terrain et lui permettre d'aborder les « grands mystères ».

La question que Clément comptait vider en un seul *Stromate* était de la plus haute importance. Elle était surtout extrêmement délicate. Il le savait mieux que personne. On verra avec quelles hésitations et quelles appréhensions il l'a abordée. Ne serait-ce pas précisément pour cela qu'il a choisi ce titre de *Stromates*, et qu'il a adopté un genre

1. IV, *Strom.*, § 1 : καὶ (παραδοθήσεται) ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἑνὶ προθέμους τελειώσειν ὑπομνήματι..... περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο. Voyez notre traduction. p. 103. Nous adoptons l'interprétation de M. Zahn. On ne trouve pas, il est vrai, indiquée dans l'introduction des *Stromates* (προοιμίου), l'intention que Clément rappelle ici, mais il ne faut pas oublier que les premiers feuillets des *Stromates* manquent.

littéraire qui lui permettait de jeter un voile sur sa pensée, pénétrable ainsi seulement à quelques lecteurs choisis ? Ces précautions cadrent bien avec le caractère que nous attribuons aux *Stromates*. En outre, ce titre ne convenait-il pas à merveille à un traité qui ne devait être dans l'intention primitive de son auteur qu'une sorte de parenthèse entre les parties principales de l'ouvrage entier, une simple introduction à la dernière ? Du moment qu'il s'agissait d'un écrit qui devait être un hors-d'œuvre dans l'ouvrage total, Clément pouvait bien adopter un genre littéraire si différent de celui du *Protrepticus* ou du *Pédagogue* et faire choix d'un titre qui tout ensemble jurait avec ceux qu'il avait donnés aux deux premières parties, et n'avait aucun rapport avec le sujet de la troisième partie, telle qu'il la projetait. Rien de plus naturel. Pourquoi ne pas le faire, puisqu'il avait de graves raisons pour s'y résoudre ? Mais quel sens ce titre aurait-il eu appliqué à une partie de l'ouvrage que l'auteur avait déjà désignée de son titre naturel ὁ διδάσκαλος, et quelle raison notre catéchète aurait-il pu avoir d'exposer des doctrines qu'il croyait parfaitement chrétiennes en les enveloppant des voiles que recherchaient les auteurs de *Stromates* ? Voilà ce qu'on n'explique pas. Mais alors, demandera-t-on, pourquoi Clément a-t-il donné tant d'ampleur à un traité qui ne devait être qu'un hors-d'œuvre ou une introduction à la dernière partie ?

Efforçons-nous de bien nous mettre à la place de Clément et d'entrer pleinement dans ses préoccupations. Arrivé au milieu de son deuxième *Stromate*, après avoir amplement démontré l'utilité et même la nécessité de la culture grecque et de l'étude de la philosophie, il aurait pu, semble-t-il, mettre le point final à un traité qui n'avait pas été prévu au programme. Mais ne serait-ce pas mal connaître notre catéchète que de le supposer satisfait et

disposé à passer des préliminaires au sujet lui-même, des *Stromates* au « Maître » ? N'oublions pas qu'il est foncièrement pédagogue. Partout dans ses ouvrages, il laisse voir qu'il songe beaucoup moins à faire un livre qu'à faire acte d'éducateur. Son principal souci n'est pas d'instruire, mais de discipliner. Dans ces conditions, ne devait-il pas avoir le sentiment que bien qu'il eût conquis pour son lecteur le droit d'étudier la philosophie, il était encore loin d'avoir achevé son œuvre préalable ? Pour recevoir la gnose chrétienne et pouvoir contempler Dieu, son élève avait besoin d'une autre préparation plus nécessaire encore que l'étude de la philosophie : la préparation morale. Celle-ci avait-elle été suffisante ? Qu'avait-elle été jusque-là ? Tout ce que Clément avait pu donner à son lecteur, c'était le *Pédagogue*. Mais la discipline morale du *Pédagogue* ne pouvait former qu'un chrétien ordinaire ; on y apprenait simplement à vivre en fidèle ; mais pour devenir *gnostique* ou chrétien parfait, ne fallait-il pas une discipline plus raffinée et une éducation particulière ? Telle nous semble avoir été la préoccupation de Clément. C'est à elle qu'il obéit lorsqu'il se met à exposer sa morale à l'usage du vrai gnostique. Sans doute, il n'avoue pas clairement cette préoccupation, mais ne dit-il pas expressément des *Stromates* que sa vraie pensée y est cachée et ne se découvre qu'à ceux qui la cherchent ? Que signifie cela, sinon qu'il la laisse deviner ? Il ne la livre pas. Il exige lui-même qu'on l'interprète. Nous l'avons essayé en nous plaçant à son point de vue, c'est-à-dire au milieu des préoccupations qui, sûrement, l'ont assiégé.

Voilà comment nous nous expliquons l'étendue que Clément donne à ses *Stromates*[1].

1. Nous nous sommes contenté, dans notre analyse des *Stromates*, de mettre en relief la marche générale de la pensée ; elle se dégage assez

Quoi qu'il en soit, ce qui est hors de doute, c'est que cet écrit ne touche qu'à des questions d'ordre *préliminaire*. Ces questions sont, comme l'analyse l'a montré, d'abord la justification de l'étude de la philosophie, ensuite le portrait du gnostique. Tout, dans cet interminable ouvrage, se ramène à ces deux questions. Se faisant suite l'une à l'autre, elles sont comme l'épine dorsale qui maintient tant bien que mal ce grand corps mou et sans consistance. Elles font l'unité des *Stromates* pour autant qu'il y a de l'unité dans cet ouvrage. Or, ces questions sont de celles qui s'imposaient à Clément dès qu'il songeait à composer un traité didactique et doctrinal. Elles lui barraient le passage. Il fallait les discuter. Au fond, elles étaient d'une importance telle qu'il n'est pas surprenant que Clément n'en soit jamais sorti.

Il est impossible de lire attentivement les *Stromates* sans avoir l'impression que l'auteur n'a pas eu le loisir de revoir ce livre. Il est certain qu'il ne l'a jamais achevé. Quand on affirme que le huitième livre a existé,

facilement d'un ouvrage qui semble au premier abord la confusion même. Quand on entre dans le détail, on aperçoit par quelles démarches insensibles l'auteur s'est laissé glisser dans des sujets connexes du sien, mais que son programme ne comportait pas. Ainsi, soit qu'on envisage l'ensemble de l'ouvrage, soit qu'on entre dans le détail, on arrive à la conviction que c'est une erreur de voir dans les *Stromates* de simples mélanges ou miscellanées. C'est un *livre*, mais mal conçu, écrit presque à l'aventure et sans plan dressé au préalable. — Voyez, par exemple, comment Clément s'est laissé aller à écrire tout un *Stromate* sur le mariage. Il exposait ses idées sur l'ἐπιθυμία et la ἡδονή, à propos du gnostique ; là-dessus, il s'aperçoit qu'il y a un rapport étroit entre la ἡδονή et le γάμος. Donc il faut qu'il traite du γάμος. Un chapitre n'y suffit pas. Peu à peu, voilà tout un *Stromate* et lui-même d'avouer qu'il s'est laissé entraîner ! Comparez II, *Strom.*, 137, et III, *Strom.*, 110. Voyez aussi comment il en est venu à traiter des symboles, V. *Strom.*, 26, à la fin, et II, *Strom.*, 1.

on ne fait qu'émettre une pure hypothèse. De toute façon les *Stromates* présentent le caractère d'une ébauche. Vous avez telle page admirablement écrite à côté de telle autre où la négligence éclate à chaque ligne, tel chapitre où la pensée se déroule avec clarté, tel autre où, à la fin, l'auteur semble contredire ce qu'il avait dit au début, laissant ainsi son lecteur absolument perplexe sur ce qu'il a voulu dire. On dirait, en un mot, que nous n'avons dans les *Stromates* que le premier jet d'une œuvre puissante ; c'est écrit de verve, sans souci des répétitions, des digressions, des longues parenthèses. Il y a des jours où l'écrivain languit et d'autres où l'inspiration l'emporte. Serait-ce là sa manière habituelle? Quelle raison aurait-on de le supposer? Est-ce dans ce style et avec ce désordre qu'il a écrit le *Protrepticus* ou le *Pédagogue*? Ces traités ne se distinguent-ils pas au contraire par l'ordonnance des matières et l'élégance du style ? Il n'y a qu'à les lire pour sentir que l'écrivain y a mis la dernière main.

Sans doute, les sujets délicats que Clément traite dans les *Stromates* ne comportaient pas un livre aussi bien composé ; ils entraînaient, par leur nature même, une tractation plus décousue. Mais à quoi attribuer la différence si frappante qu'il y a entre l'allure et le style des *Stromates* et ce qu'on observe dans le *Protrepticus* et le *Pédagogue*? N'est-il pas naturel de supposer que Clément n'a pas pu retoucher son dernier ouvrage et qu'il a dû le laisser à l'état d'ébauche?

Voilà l'impression, croyons-nous, que laissera à tout lecteur attentif la lecture des *Stromates*. Or, il se trouve que les faits la confirment. On a jusqu'à ces derniers temps supposé que Clément a écrit d'autres ouvrages après les *Stromates*. Cette supposition était permise, puisqu'il

était entendu que ce livre avait été à peu près achevé, et que les *Stromates* étaient précisément la partie doctrinale qui devait faire suite au *Pédagogue*. Les deux hypothèses se complétaient et s'appelaient l'une l'autre. Mais la première semble fort sujette à caution. Un critique que nous avons déjà nommé, M. von Arnim, a montré, que les raisons que l'on donne pour supposer que Clément a encore écrit d'autres livres après les *Stromates* ne sont pas fondées. Nous estimons qu'il a établi que ce fut le dernier effort littéraire de Clément et que celui-ci n'a pas pu achever son livre. Il est probable que c'est la mort qui a interrompu le laborieux écrivain [1].

1. Von Arnim, *op. cit.*, p. 13. On peut alléguer deux arguments à l'appui de l'hypothèse qui veut que les *Stromates* n'aient pas été le dernier écrit de Clément. 1° On lit dans le *Quis dives*, § 26, la phrase suivante : ὅπερ ἐν τῇ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει μυστήριον τοῦ σωτῆρος ὑπάρχει μαθεῖν. On conclut de ce passage que Clément a écrit un Περὶ ἀρχῶν. On suppose que cet ouvrage est annoncé, promis dans les *Stromates* (IV, *Strom.*, 2; V, *Strom.*, 140, et VI, *Strom.*, 4). Donc les *Stromates* ont précédé et le Περὶ ἀρχῶν et le *Quis dives*.

Il est incontestable que Clément a eu l'intention d'écrire Περὶ ἀρχῶν. D'après nous, il s'agit des parties projetées du grand ouvrage. D'après l'hypothèse reçue, il s'agirait d'un traité indépendant que Clément comptait donner plus tard. Quoi qu'il en soit, il ne reste aucune trace de ce traité. Que devait-il être ? Comme à son ordinaire, Clément est très vague dans ce qu'il en dit. Son Περὶ ἀρχῶν n'est pas même ébauché dans sa pensée. Dès lors, quelle garantie avons-nous que ce soit de ce Περὶ ἀρχῶν, d'un traité déjà écrit et autrefois annoncé dans les *Stromates*, qu'il s'agit dans le *Quis dives* ? Enfin, à regarder de près cette phrase que l'on cite, est-ce bien d'un écrit qu'il s'agit ? L'allusion à un traité est-elle bien claire ? Le sens de cette phrase ne serait-il pas tout simplement celui-ci : « Je ne développe pas tel point, parce que ce n'est pas mon affaire en ce moment ; cela appartient au domaine des principes et de la théologie ? » M. von Arnim a le mérite d'avoir, le premier, rendu la critique attentive à ces considérations, et il paraît avoir ébranlé l'opinion courante, car M. Krüger, dans son Manuel de l'histoire de la littérature chrétienne aux trois premiers siècles (1895), déclare (p. 106) que l'existence d'un Περὶ ἀρχῶν n'est pas prouvée par *Quis dives*, § 26.

2°. M. Zahn soutient en outre que les *Stromates* ont dû être écrits avant les *Hypotyposes*. Verrait-on, dans cette κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους de IV, *Strom.*, § 1, la promesse des *Hypotyposes*? C'est bien téméraire. Que devait être cette ἔκθεσις dans la pensée de Clément ? Non pas un simple commentaire exégétique, puisqu'il devait s'y mêler de la polémique. Peut-être les parties exégétiques dirigées contre les Juifs dans le *Dialogue contre Tryphon* de Justin Martyr peuvent-elles nous donner une idée de ce qu'aurait été cette ἔκθεσις si Clément l'avait écrite? Mais quel rapport voit-on entre cette ἔκθεσις promise dans les *Stromates* et les *Hypotyposes*, surtout telles que Photius les représente ? A coup sûr, il n'y était question de polémique ni contre les Juifs ni contre les Grecs. — Mais, dit-on, si Clément avait déjà publié ses *Hypotyposes*, il les aurait citées, tout au moins mentionnées dans les *Stromates*. Les occasions ne manquaient pas de renvoyer à cet ouvrage d'exégèse. — Ce silence suffit-il pour prouver que les *Hypotyposes* n'existaient pas encore lorsque Clément écrivait ses *Stromates?* A peine est-ce une présomption, loin d'être une preuve. D'ailleurs, est-il sûr que Clément ne se soit pas cité lui-même dans les *Stromates*, et qu'il n'y ait pas inséré plus d'un passage des *Hypotyposes*? Que de fois il utilise Philon sans même le nommer! C'est un vrai pillage et si l'on s'en tient au texte de Clément, on ne s'en douterait pas. Songeons enfin qu'il n'a mentionné dans les *Stromates* qu'une seule fois, d'une part, le *Protrepticus*, et de l'autre le *Pédagogue*. Dans ces conditions, il ne semble pas qu'on doive insister sur le silence des *Stromates*, touchant les *Hypotyposes*.

Ainsi il n'y a pas de raison vraiment décisive qui nous oblige à croire que Clément ait rien écrit après les *Stromates*, et d'autre part nous avons une foule d'excellentes raisons pour penser que nous n'avons de ce livre qu'une ébauche que Clément n'a pas même pu achever. Encore moins, comme le conclut justement M. von Arnim, est-il jamais arrivé *ad saepius promissam mysticae theologiae enarrationem*.

CHAPITRE VII

La Physionomie intellectuelle de Clément.

Nous nous sommes efforcé d'expliquer l'œuvre de Clément en nous plaçant à son point de vue et en entrant dans sa pensée. Les raisons profondes qui l'ont obligé d'intercaler les *Stromates* dans le cadre de son grand ouvrage, de leur donner la forme littéraire dont il les a revêtus, et de leur attribuer un titre qui surprend au premier abord, nous sont aussitôt apparues en pleine lumière. La nature même des questions qui font l'objet de cet écrit nous a éclairé sur tous ces points. Ainsi c'est des entrailles même de l'ouvrage de notre auteur que nous avons essayé de faire jaillir la solution du problème littéraire que soulève ce qui subsiste de son œuvre.

Avons-nous été au fond des choses et notre explication est-elle complète ? Nous croyons qu'elle ne le serait pas, si nous ne cherchions ce qu'on pourrait en appeler les racines dans la constitution intellectuelle de Clément. En dernière analyse, ce qui explique le mieux les *Stromates*, c'est la forme même de l'intelligence du grand penseur d'Alexandrie. La physionomie de son œuvre n'est que le reflet de la physionomie de son esprit. L'édifice, avec la beauté de certaines de ses parties et les étranges gaucheries des autres, est l'image fidèle du génie de l'architecte qui l'a conçu et qui en a ébauché la construction.

Nous venons de le rappeler, les *Stromates* ne sont

qu'une puissante ébauche. Or, c'est dans l'ébauche bien plus que dans l'œuvre achevée, que se trahit l'artiste et se révèle l'originalité de son talent. Clément a l'esprit foncièrement synthétique ; il embrasse les idées dans leur ensemble et comme en un bloc ; il en aperçoit du premier coup et d'un seul regard tous les aspects. C'est la moins simpliste des intelligences. D'autre part, Clément est entièrement dépourvu de toute faculté d'analyse. Jamais il ne décompose une idée ou un fait ; il semble incapable de ramener quoi que ce soit aux éléments constituants, de distinguer nettement ces éléments les uns des autres, de les considérer à part et dans leur simplicité. Son imagination n'évoque jamais que des objets complexes, multiples, surchargés d'accessoires.

C'est de cette manière qu'il a conçu son grand ouvrage. Ne vous figurez pas qu'il ne sache pas lui-même ce qu'il veut et qu'il n'aperçoive pas clairement le but qu'il a en vue. Sa conception vous paraît vague et nébuleuse. C'est qu'elle ploie sous le poids des idées qu'elle contient. Clément n'est pas un penseur nuageux ; ses idées sont très précises et ses doctrines ont des contours parfaitement arrêtés. Mais encore une fois, il les voit toutes ensemble et d'un seul coup. Cela lui suffit. Son esprit ne réclame rien de plus. Aussi l'idée ne lui vient pas, avant d'écrire, d'analyser sa pensée, d'en ordonner toutes les parties, d'en disposer avec soin les éléments, en un mot de dresser un plan mûri et logique. Voilà, croyons-nous, l'explication de cette absence de classification, de ce défaut d'ordonnance, de cette incohérence qui caractérisent les *Stromates*. Ce qui manque à cet ouvrage, ce n'est pas la logique de la pensée ; c'est le talent d'en disposer en bon ordre les développements. Ce n'est pas tant le penseur qui est en faute que l'artiste.

L'observation que nous venons de faire peut se vérifier à chaque page du livre de Clément. Qu'il s'agisse d'exposer les raisons que l'on peut faire valoir en faveur de l'étude de la philosophie, que notre auteur développe ses idées sur les rapports de la foi et de la gnose, ou encore qu'il nous donne son sentiment sur le martyre, ou enfin qu'il fasse le portrait de son gnostique, vous le verrez toujours jeter d'emblée et à la fois toutes ses vues sur le sujet. C'est un fleuve large et profond qui se décharge d'un seul flot dans l'Océan. Puis, une fois qu'il vous a ainsi révélé sa pensée dans toute son ampleur, il y revient ; il en fait le tour ; il en relève, au gré de l'association de ses idées, des caprices de son imagination ou des suggestions de son exégèse, les différents aspects ; il les illustre ; il les formule de cent manières différentes. Enfin il annonce qu'il va clore. Le voilà à la fin d'un livre. Vous croyez que vous allez passer à un autre sujet. Mais comment dans une exposition faite avec cette fougue et ce désordre, n'aurait-il pas oublié tel trait de sa pensée qu'il n'omettrait qu'à regret ? De là cette habitude presque constante de reprendre, pendant deux ou trois chapitres au début de chaque nouveau *Stromate*, le sujet qu'il vient de quitter.

Telle est, pensons-nous, la physionomie particulière de cette haute intelligence. Clément avait l'âme sereine, mais l'imagination impétueuse et ardente. Quand il entre en matière sur un sujet quelconque, il fait l'effet d'un torrent de lave qui jaillit du volcan !

Voilà une nature d'esprit tout à fait particulière ! Veut-on savoir ce qui a, plus que toute chose, contribué à la former ? C'est, estimons-nous, l'usage et l'abus de l'allégorie. Elle a donné à cette intelligence un pli ineffaçable.

Cela se comprend sans peine. Qu'est-ce en effet, que l'allégorie ? C'est la méthode ou le procédé qui consiste à

découvrir des rapports de ressemblance entre un texte et des idées qui lui sont entièrement étrangères, et à si bien les rapprocher, que le texte apparaît comme le véhicule de ces idées et le voile dont elles s'enveloppent. L'allégorie est l'art, par excellence, des analogies. Quand on pratique constamment ce procédé, l'esprit finit nécessairement par se donner certaines habitudes. Les idées s'associent beaucoup moins par voie de raisonnement que par suite de rapports imaginaires. Ce qui les relie les unes aux autres et les évoque, ce sont des analogies subtiles, à peine discernables sinon à un œil exercé et presque toujours superficielles ou fausses.

Songeons que Clément a constamment appliqué la méthode allégorique. Dès lors est-il surprenant qu'il ait si peu de goût pour les plans rigoureux et bien enchaînés, qu'il ait pris l'habitude bientôt invétérée de masser ensemble ses idées, et d'en former en quelque sorte des conceptions globales, et qu'il se soit si facilement laissé entraîner dans les alentours du sujet, en un mot, qu'il ait eu tous ces défauts littéraires qui rendent si pénible la lecture des *Stromates* ?

On sait maintenant comment nous nous expliquons ce curieux ouvrage. Alors même qu'on n'accepterait pas notre explication, du moins, osons-nous l'espérer, avons-nous montré la voie dans laquelle il faut la chercher. C'est non seulement en tenant compte des idées de Clément, mais aussi en se bien représentant la forme de son esprit, qu'on verra se débrouiller l'écheveau des *Stromates*. Faisons maintenant voir quel a été le rôle de ce livre dans l'histoire du christianisme au IIe siècle. Ce sera le sujet de la deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

La Question.

Marquer l'attitude que devait prendre le christianisme en face de la philosophie grecque, et régler les droits réciproques de l'une et de l'autre de ces deux puissances spirituelles qui se disputaient alors l'empire des âmes d'élite, voilà au fond le véritable sujet des *Stromates*. C'est cette question qui oblige Clément d'écrire ce traité ; c'est elle qui en remplit les deux premiers livres ; on la retrouve de nouveau exposée, discutée au VIe livre ; en réalité elle est partout dans les *Stromates;* toutes les autres questions que l'auteur traite dans ce livre se rattachent à celle-là, en dérivent et en sont comme des corollaires.

Faut-il s'en étonner ? Certes, l'intérêt n'était pas médiocre de savoir comment se comporterait la religion nouvelle à l'égard de la culture gréco-romaine, et notamment à l'égard de la philosophie qui était comme la fleur et l'émanation suprême de l'antiquité. Mais il y a plus ; c'est la question capitale de l'époque. Pour l'Eglise, elle est vitale. Son avenir dépend de la solution qu'on lui donnera. Le christianisme se renfermera-t-il en lui-même ou traitera-t-il avec les grandes forces spirituelles qui régissaient le monde, laquelle de ces deux alternatives

ouvrira à la foi nouvelle une ère de conquêtes et à l'humanité une ère de rénovation morale et religieuse, tel était le problème. Au temps de Clément, ce problème exigeait une solution immédiate. Quand notre catéchète se proposait de formuler des dogmes chrétiens, il anticipait sur l'avenir. La fixation des doctrines n'était pas encore à l'ordre du jour. En eût-il eu le temps, il est douteux qu'il eût pu réaliser son projet. Chaque époque a des questions qui lui sont propres, et malgré qu'ils en aient, ces questions enferment et retiennent les bons esprits.

Retraçons rapidement la suite des circonstances qui ont fait que cette grande question s'est posée avec ce caractère d'urgence vers la fin du IIe siècle.

Les premiers rapports du christianisme avec la philosophie remontent presque à ses origines. Il y a eu contact dès l'âge apostolique. Ce premier rapprochement ne se fit pas directement, mais par intermédiaire. Ce fut par le judéo-hellénisme, dont Philon était le meilleur représentant, que la foi nouvelle noua quelques relations avec la philosophie grecque. Il y a des traces certaines de philonisme dans le Nouveau Testament. L'épître aux *Hébreux* et le IVe Évangile ont reçu l'empreinte des conceptions et des méthodes du grand exégète d'Alexandrie. Le paulinisme lui-même trahit l'influence d'un courant d'idées qui était général et qui pénétrait partout. Le christianisme manifeste alors une remarquable aptitude à s'assimiler tout ce qu'il y avait de vivant et de durable autour de lui.

Dès la fin du Ier siècle survient un changement complet. Pendant près de cinquante ans, le christianisme vivra et se développera comme si la culture grecque et la philosophie n'existaient pas. Il n'y aura même plus trace de ces premiers rapports que l'on constate dans l'âge apostolique. Les communications avec ce monde, dont Philon

avait ouvert les portes à ses compatriotes et plus tard aux premiers chrétiens, vont être longtemps suspendues.

En effet, quel est le caractère général de la littérature chrétienne de l'an 90 à l'an 150 environ ? C'est d'être essentiellement pratique. Elle consiste principalement en lettres comme celles de Clément Romain, de Barnabas, de Polycarpe, d'Ignace d'Antioche, en apocalypses comme celle de Pierre ou le *Pasteur d'Hermas*, en recueils des paroles de Jésus ou en Évangiles, en courts manuels comme la *Didaché* des douze Apôtres ou en sermons comme la *IIe Épître aux Corinthiens* dite de Clément Romain. Tous ces écrits sont exclusivement populaires. Il n'y est question que d'édification. Aucun n'a été composé pour un public cultivé par un écrivain cultivé. Aussi toute cette littérature est-elle complètement en dehors de toute influence de la philosophie. Les doctrines qui s'y trouvent, comme la forme que revêtent ces doctrines, sont absolument simples. Elles ne trahissent même plus l'influence du philonisme. Celle-ci a complètement disparu, ou plutôt elle se maintient sur un dernier point. On fait encore de l'exégèse allégorique, mais avec quelle gaucherie ! Qu'on se souvienne de l'épître dite de Barnabas.

D'où vient un changement si notable ? C'est une des conséquences des tragiques événements de l'an 70. Après la destruction de Jérusalem, il se produit partout, au sein du judaïsme un mouvement de concentration. Le judaïsme se replie sur lui-même et, en quelque sorte, se contracte violemment. Le talmudisme va naître ; les jours du judaïsme libéral à la façon de Philon sont comptés. A partir de ce moment, sa décroissance est constante.

Le christianisme ne tarde pas à subir le contre-coup de la décadence du judéo-hellénisme. Celui-ci avait été le premier champ qui s'était ouvert aux missions de saint

Paul. C'est dans ce milieu que l'apôtre avait conquis tant d'adeptes déjà en partie affranchis du judaïsme étroit, familiarisés avec la version des Septante et parfois préoccupés de curieuses spéculations qui sentaient leur philonisme. C'est à cette catégorie de lecteurs, Juifs d'origine ou Grecs affiliés au judaïsme, qu'il adresse ses épîtres aux *Romains* ou aux *Colossiens*. Il est clair que ces lettres ne sont pas destinées à un public tout à fait illettré. Quand l'apôtre écrit à des Églises où manque l'élément cultivé, c'est dans un tout autre style. Il suffit de rappeler les épîtres aux *Thessaloniciens* ou l'épître aux *Philippiens*. Ce sont ces néophytes, issus du judaïsme extra-palestinien, qui vont maintenant faire défaut au christianisme. Il se recrutera de moins en moins dans leur milieu. La conséquence en a été que le niveau de la culture a certainement fléchi sensiblement au sein des communautés chrétiennes. La preuve en est la littérature qu'elles produisent. Plus rien qui rappelle les épîtres aux *Hébreux*, aux *Romains*, aux *Colossiens*. Il est notoire que si le nom de saint Paul gagnait alors en prestige, on comprenait de moins en moins sa pensée. Il semblait, à ce moment, qu'après un instant de contact, le christianisme et le génie du monde antique, représenté par la philosophie, allaient demeurer fatalement étrangers l'un à l'autre.

Mais déjà pendant cette période, se préparait un avenir que rien ne présageait plus. Nous voyons, avant même l'an 150, des hommes cultivés, dont quelques-uns sont sortis des écoles de philosophes, entrer dans les rangs des chrétiens. Le christianisme s'agrège successivement Aristide, Miltiade, Justin, Méliton et d'autres encore. Le gnosticisme qui fait alors son apparition est une preuve de l'attention qu'éveillait la nouvelle religion même chez les philosophes. Quel que fût l'enthousiasme avec lequel ces

hommes embrassaient la foi chrétienne, ils ne pouvaient se dépouiller entièrement des conceptions et des formes de pensée qu'une longue fréquentation de la philosophie leur avait inculquées. Il aurait fallu changer de constitution mentale. A tout le moins pour qu'un tel dépouillement d'anciennes habitudes intellectuelles pût se faire dans une certaine mesure, aurait-il fallu que ces hommes eussent conscience d'une opposition radicale entre leurs nouvelles convictions et les doctrines correspondantes de la philosophie. A supposer que cette opposition existât, en eurent-ils le sentiment? Aucunement. Il faudra des circonstances particulières pour le faire naître. Ce qu'on peut affirmer, c'est que chez les premiers élèves des philosophes qui se firent chrétiens, il n'y en a aucune trace. Justin Martyr est le meilleur représentant de cette nouvelle classe de néophytes. Or, que pensait-il de la philosophie? le plus grand bien. Il était fort éloigné de la rejeter. Dans sa première apologie, il justifie les croyances chrétiennes en soutenant qu'elles ont leurs analogues dans la philosophie. Il estime que c'est les recommander que de montrer qu'elles s'accordent pour l'essentiel avec les doctrines des maîtres de la pensée antique! Est-ce faire à la philosophie la part assez belle? Comme si cela ne suffisait pas, il déclare que Dieu a donné la philosophie aux Grecs au même titre qu'il a octroyé la loi de Moïse à Israël. C'était mettre l'une et l'autre sur le même niveau. Enfin il dit de Socrate, de Platon, de Pythagore, d'Héraclite qu'ils sont, comme Moïse et les prophètes, des chrétiens avant l'heure. Naturellement il croit que le christianisme complète et dépasse la philosophie. C'est bien pour cela qu'il a quitté l'École pour l'Église. Mais il ne voit pas d'opposition absolue entre la foi nouvelle et la pensée la plus élevée de la Grèce. Ainsi aux temps où le christianisme

ignorait la philosophie succède une période toute différente. Ces deux grandes puissances spirituelles semblent maintenant aller au-devant l'une de l'autre ; on dirait qu'elles se cherchaient depuis longtemps. Résultat dû à l'inconsciente candeur des hommes excellents qui, les premiers, passèrent de la philosophie au christianisme.

Cette période de cordiales relations dura un certain temps. Athénagore, qui écrit plus de vingt ans après Justin Martyr, en est exactement au même point. Il rapproche aussi sans aucune arrière-pensée les doctrines chrétiennes des doctrines de la philosophie. Il lui paraît de la dernière inconséquence que l'on persécute les chrétiens, et qu'on ne moleste pas les philosophes. Ce qui explique en partie son attitude comme celle de Justin, c'est que par philosophie ils n'entendaient pas la philosophie en général, mais une philosophie épurée, éclectique. Platon et les stoïciens sont leurs maîtres, à l'exclusion d'Épicure et des sceptiques.

Cependant, même pendant cette période qui fut en quelque sorte le temps des fiançailles du christianisme et de la philosophie, des notes discordantes se font entendre. Tatien, qui eut Justin pour maître, nourrit des sentiments très différents à l'égard des philosophes. Il a d'ailleurs, en vrai Syrien qu'il est, la haine de la civilisation grecque. Il maudit les philosophes et, par une curieuse inconséquence, il est incapable de concevoir certaines idées ou de les formuler sans emprunter aux philosophes les catégories de leur pensée ! On peut en dire autant de Théophile d'Antioche. Lui aussi est animé d'une sorte de jalousie instinctive à l'égard des philosophes. Platon lui-même ne trouve pas grâce à ses yeux. Il ne vaut pas mieux qu'Épicure ! « Les philosophes, dit-il, sont inspirés par les démons ! »

Ainsi presque dès le premier jour se manifestent deux tendances contraires. D'une part, chez un certain nombre d'esprits ouverts, instruits comme Justin ou Athénagore, on ne constate aucune méfiance à l'égard de la philosophie. Au contraire, ils ont pour elle une tendresse toute filiale. Chez d'autres, moins instruits, tels que l'évêque d'Antioche, il n'y a aucune intelligence de la pensée grecque, aucun goût pour elle, mais plutôt une instinctive antipathie. Mais, à mesure que le siècle avance, les sentiments que la philosophie inspire aux chrétiens continuent à se modifier. A partir de 180 environ, elle devient décidément moins populaire au sein de l'Église. Ce ne sont plus les protestations isolées de quelques hommes bizarres ou ignorants qui se font entendre. Ce sont des voix puissantes qui dénoncent la philosophie, c'est le sentiment populaire chrétien qui se déclare contre elle.

Qu'est-ce qui soulève ainsi l'instinct chrétien contre la philosophie, ? Qu'est-ce qui compromet l'alliance qui se faisait sous de si heureux auspices de la foi nouvelle et de ce que la Grèce avait de meilleur ?

C'est le *gnosticisme*. Né dans la première moitié du IIe siècle, il ne fait réellement sentir son influence au sein de l'Église qu'à partir de 150. Vers 180, il est devenu un formidable péril. Pas un évêque perspicace et intelligent qui ne l'aperçoive et qui ne le combatte par la parole et par la plume. La littérature anti-gnostique, dont seuls les monuments les plus considérables subsistent, a été très riche. Or, on commença, précisément vers le temps dont il s'agit, à s'apercevoir qu'il y avait un rapport étroit entre la philosophie et l'hérésie. La plupart des chefs gnostiques étaient des lettrés et des philosophes. Ils écrivaient de gros ouvrages très érudits.

Basilide composait un commentaire exégétique de l'Evangile en 24 livres ! Son fils Isidore paraît avoir été très versé dans la philosophie grecque. Valentin avait une grande réputation d'éloquence et de culture. Héracléon, Bardesane, Marcion étaient tous des hommes instruits et distingués. Impossible d'en douter, c'était leur science, c'était la philosophie qui les avait égarés ! Ce fut bientôt une opinion généralement admise parmi les fidèles. Chose curieuse, on n'arriva à cette conclusion qu'assez tardivement. On est surpris de constater qu'au temps de Justin Martyr, personne ne songe à rendre la philosophie responsable de l'hérésie. Justin parle des gnostiques dans deux endroits différents [1]. Mais ni dans ces passages, ni ailleurs, il n'insinue que le gnosticisme tire son origine de la philosophie et qu'il en est le fruit. Pas un mot qui indique que pareille idée soit venue à qui que ce soit. Quant à lui, il explique l'origine de l'hérésie d'une manière fort simple. Ce sont les démons qui l'ont suscitée [2].

Tertullien est le premier qui accuse sans détour la philosophie d'avoir engendré l'hérésie [3]. Aussi de quelle haine n'est-il pas animé contre la sagesse des Grecs ! Il n'a que des injures et de grossières invectives pour les plus grands des philosophes. Or, Tertullien semble bien avoir exprimé le sentiment général qui régnait au sein de l'Église. Clément, lui-même, nous apprendra que vers la fin du IIe siècle, la philosophie et même toute culture étaient devenues suspectes à la majorité des fidèles. On en avait peur. Le gnosticisme avait fait remonter à la

1. I, *Apol.*, 56-58; *Dialogue*, 35.

2. Καὶ Μαρκίωνα.... προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες.

3. Tertullien, *De Praescript.*, 7: haereses a philosophia subornantur; *Apologeticus*, 47: *Adv. Marcionem*, lib. I, cap XIII.

philosophie le discrédit qui l'accablait lui même. Jamais les spéculations des Valentin et des Marcion n'avaient inspiré autant d'effroi. Le gnosticisme apparaissait alors dangereux au plus haut point. Pendant longtemps on l'avait combattu, mais sans encore le redouter sérieusement. Ce temps n'était plus. Lorsqu'on lit Clément, Tertullien, Irénée, on dirait que le gnosticisme date de leur temps ; on est tenté d'oublier qu'il compte déjà une cinquantaine d'années d'existence. Ce qui explique peut-être ce fait surprenant que les doctrines gnostiques aient mis si longtemps à jeter l'alarme au sein de l'Église, c'est qu'au temps où elles faisaient leur première apparition, il y avait encore peu de gens, parmi les fidèles, qui fussent capables de comprendre et de goûter la métaphysique de Basilide ou de Valentin ; mais à mesure que l'Église s'incorpore un plus grand nombre de néophytes instruits, le péril s'aggrave, un nombre croissant de personnes se laisse séduire par ces brillantes théories. Voilà comment il se fait que le péril gnostique atteignait, vers 190, son plus haut période et qu'il inspirait alors une terreur qui n'existait pas encore au temps de Justin. On comprend dans ces conditions que la philosophie d'où semblait dériver le gnosticisme soit devenue l'objet des plus fortes préventions.

D'autre part, le nombre des chrétiens qui ne pouvaient se contenter des croyances qui avaient paru suffisantes jusque-là, et qui voulaient que leur christianisme conservât un caractère philosophique, augmentait sans cesse ; en même temps, il fallait développer la propagande chrétienne parmi la jeunesse cultivée. Il y avait là des besoins qu'il fallait satisfaire. Ainsi tandis que la philosophie semblait condamnée sans retour au sein de l'Église, des nécessités impérieuses ne permettaient pas qu'on la répudiât entièrement.

Telle était, dans ses grands traits, la situation intérieure du christianisme lorsque Clément entreprit dans ses *Stromates* la solution du délicat problème des rapports de la foi chrétienne et de la philosophie grecque. Lui-même d'ailleurs va nous fournir les indications historiques sur lesquelles nous fondons notre manière de voir.

CHAPITRE II.

Les Simpliciores [1].

Il y a beaucoup de polémique dans les *Stromates*. Ce sont les gnostiques qui en font généralement les frais. Clément ne perd jamais une occasion de croiser le fer avec les hérétiques. Mais ils ne sont pas les seuls qu'il combatte. En plus d'une page de son livre, notamment dans le premier *Stromate*, on le voit aux prises avec des adversaires qui ne sont sûrement pas des gnostiques. Cela ressort avec évidence de la manière dont Clément les traite.

En effet, tandis qu'il se mesure directement et à visage découvert avec les Basilide, les Valentin, les Marcion, qu'il les nomme et qu'il cite leurs ouvrages, il ne désigne ordinairement les autres qu'en termes vagues [2]. Il n'en nomme aucun. Il ne mentionne pas d'ouvrages qu'ils aient composés. Ce sont des anonymes faisant apparemment partie du public appelé à juger le livre de Clément. Remarquons, en outre, que notre catéchète a pour cette catégorie de contradicteurs, des ménagements qu'il n'a pas pour les gnostiques. Il les traite avec indulgence ; il cherche moins à les réfuter qu'à les convaincre ; il voudrait manifestement dissiper ce qu'il considère comme des préventions. Il espère gagner leurs bonnes grâces ; il est rare

1. C'est le terme qui sert à désigner les *simples fidèles* dans la traduction de Rufin du Περὶ ἀρχῶν d'Origène.

2. I, *Strom.*, 80 ; 81 ; 94. Un simple φασί ou τίνες ou ἔνιοι les désigne.

qu'il s'abandonne à un mouvement d'humeur contre eux, ou qu'il laisse échapper à leur adresse quelque trait d'ironie méritée [1]. Evidemment ils ne sont pas des adversaires, mais ils ne sont pas non plus tout à fait des amis. Clément se plaint parfois qu'ils sont prompts à la critique.[2] On en jugera du reste par les passages suivants : « Le « vulgaire a peur de la philosophie grecque, comme les « enfants ont peur d'un épouvantail. [3] » « Certaines gens « qui se croient gens d'esprit estiment que l'on ne doit se « mêler ni de philosophie ni de dialectique, ni même « s'appliquer à l'étude de l'Univers [4]. » « Il y a des per- « sonnes, dit encore Clément, qui font cette objection : A « quoi sert de savoir les causes qui expliquent le mouve- « ment du soleil ou des autres astres ou d'avoir étudié la « géométrie, la dialectique ou les autres sciences ? Ces « choses ne sont d'aucune utilité quand il s'agit de définir « les devoirs. La philosophie grecque n'est qu'un produit « de l'intelligence humaine; elle n'enseigne pas la « Vérité [5]. » « Je n'ignore pas, s'écrie-t-il ailleurs, ce que « ressassent certaines gens ignorants qui s'effrayent du « moindre bruit, à savoir que l'on doit s'en tenir aux « choses essentielles, à celles qui se rapportent à la foi, et « que l'on doit négliger celles qui viennent du dehors et « qui sont superflues [6]. » Dans tous ces passages, les allusions se rapportent évidemment à des chrétiens. Jamais des gnostiques n'auraient manifesté pareilles répu-

1. VI, *Strom.*, 89. Exemple très rare d'ironie à l'adresse des simples fidèles.

2. Ils sont φιλεγκλήμονες ; I, *Strom.*, 19 ; 99.

3. VI, *Strom.*, 80.

4. I, *Strom.*, 43.

5. VI, *Strom*, 93.

6 I, *Strom*, 18.

gnances à l'égard de la philosophie. Dans plusieurs endroits enfin, Clément donne à entendre que ces chrétiens sont la majorité. Ils sont οἱ πολλοί [1]. Il lui arrive même dans un passage de l'affirmer expressément [2].

Ainsi les contradicteurs de Clément sont des fidèles; ils sont la majorité; ce sont des simples qui se méfient de la sagesse des Grecs: ils trouvent fort inutile tout ce savoir dont on faisait étalage dans les écoles, superflues jusqu'à des connaissances comme la géométrie, l'astronomie, la dialectique. La foi toute seule leur paraît amplement suffisante. Tout le reste n'a aucune importance [3].

Partout dans les *Stromates*, Clément se montre très préoccupé de l'opinion de ces chrétiens. Il est très éloigné de les considérer comme une quantité négligeable. Tout en regardant leur foi comme d'un ordre inférieur, il est visible qu'il ne voudrait pour rien au monde s'en séparer. Il y a un endroit du Ier *Stromate* où ce sentiment se fait plus particulièrement jour. C'est dans les premières pages. Le premier chapitre, dont le commencement manque, est une véritable préface. Clément y justifie son entreprise ; il s'explique sur son dessein ; il s'efforce d'écarter les malentendus que pourrait faire naître son ouvrage. Nulle part, il n'a dévoilé avec plus de clarté les craintes que lui-même excitait parmi les chrétiens et les difficultés qu'il avait à surmonter pour leur faire accepter un ouvrage comme le sien. C'est ce que l'on va voir par l'analyse de ce chapitre.

Clément commence par revendiquer le droit d'écrire ! Il

1. VI, *Strom.*, 80, 89; VII, § 1 : κἂν ἑτεροῖά τισι τῶν πολλῶν καταφαίνηται τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα.....

2. VI, *Strom.*, 89. Passage ironique sur la crainte que la culture grecque inspire à la majorité des fidèles. Il les désigne ainsi : ἀλλ'..... οἱ πλεῖστοι τῶν τὸ ὄνομα ἐπιγραφομένων. Voyez la note de Potter.

3. I, *Strom.*, 43 : μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν.

paraît qu'on s'étonnait de le voir composer un livre ! « Faut-« il ne pas écrire du tout ou y a-t-il des gens à qui l'on « doive réserver ce droit ? Dans le premier cas, à quoi « servent les lettres ? Dans l'autre alternative, est-ce aux « gens sérieux ou à ceux qui ne le sont pas qu'il convient « d'accorder le droit d'écrire ? Il serait absurde de con-« damner les gens sérieux pour avoir écrit, tandis qu'on « admettrait que ceux qui ne le sont pas composassent « des ouvrages. Faut-il, par exemple, permettre à Théo-« pompe, à Timée, auteurs de fables impies, à Épicure, « initiateur de l'athéisme, à Hipponax, à Archiloque « d'écrire leurs honteux ouvrages et défendra-t-on à celui « qui proclame la vérité de laisser à la postérité des écrits « qui lui feront du bien ?

Comment lire ces lignes sans surprise ? Il y a donc des chrétiens, et c'est la majorité, qui se scandalisent de ce que Clément écrit des livres ! Est-ce donc la première fois qu'un chrétien se fait auteur ? N'existe-t-il pas à l'heure où notre auteur trace ces lignes, une littérature chrétienne déjà riche ? Lui-même n'en est pas à son premier ouvrage. Que signifient ces susceptibilités qu'il traite avec le plus grand sérieux et qu'un long chapitre ne lui paraît pas de trop pour calmer ? Cette méfiance qu'excite chez la plupart des chrétiens l'art même d'écrire, n'est-ce pas chose nouvelle ? Du moins s'est-elle jamais exprimée avec cette vivacité ? Nous croyons qu'il faut en chercher l'explication dans la réaction que le gnosticisme a soulevée parmi les chrétiens restés fidèles à l'Église. On a vu, dans notre chapitre précédent, que c'est précisément dans les vingt-cinq dernières années du IIe siècle que le gnosticisme apparaît comme un péril de la dernière gravité. C'ést à ce moment-là que l'Église entière en devient nettement consciente. Elle s'effraye. La philoso-

phie, les lettres, voilà la cause de tout le mal. Le mieux est de ne pas écrire du tout. Manier une plume, c'est devenir suspect. Clément en a probablement fait l'expérience. On lui a donné à entendre qu'il ferait bien de renoncer à son métier d'écrivain. Les critiques sont devenues assez vives pour qu'avant de publier les *Stromates* il ait senti la nécessité de se justifier et de revendiquer son droit.

Mais il ne suffit pas à Clément de repousser d'aussi étranges prétentions par deux ou trois considérations péremptoires, dictées par le simple bon sens. Il voudrait dissiper la prévention qui a inspiré les objections contre lesquelles il se défend. Il le tente en se servant d'un argument tout ensemble habile et profond. Cet argument consiste à montrer que l'écrivain chrétien remplit une fonction identique à celle de l'évangéliste chrétien. La seule différence est que l'un parle et que l'autre écrit. Comme personne ne songeait à fermer la bouche aux orateurs chrétiens sous prétexte qu'ils risquaient d'égarer leurs auditeurs, il n'y avait aucune raison pour interdire le livre, puisque celui-ci remplissait la même fonction que la parole. S'il y avait danger, il n'était pas moindre, que l'on écrivît ou que l'on s'exprimât de vive voix. Dans ces conditions, déclare Clément, le seul remède est que celui qui proclame la vérité soit digne de sa mission. Il sème et il plante. Ce qui importe, c'est qu'il féconde les âmes. « Si donc, dit Clément, tous deux annoncent la parole « l'un par des livres et l'autre de vive voix, comment ne « pas les admettre tous deux, puisqu'ils ont rendu effi- « cace la foi par l'amour ? »

Clément a une idée très haute de sa mission. Il se considère comme le « cultivateur de Dieu » Aussi n'entend-il pas abandonner à n'importe qui le droit d'écrire. Avant

de prendre une plume, comme avant d'ouvrir la bouche pour parler, on doit s'interroger soi-même. A quels mobiles obéit-on? Est-on digne de parler, ou digne de laisser après soi des livres? On ne doit assumer l'une ou l'autre fonction, celle d'écrivain comme celle d'orateur qu'à de certaines conditions. Mais écoutons Clément lui-même : « Il suit que ceux qui se chargent du bien « d'autrui doivent se demander s'ils se jettent dans l'en- « seignement en orgueilleux et en ambitieux, jaloux de « tels ou tels, si c'est par gloriole qu'ils communiquent « la parole, s'ils recherchent comme unique récompense « le salut de leurs auditeurs et si l'amour du lucre ne les « pousse pas à capter leurs bonnes grâces. » N'était-ce pas là un langage bien propre à rassurer ses lecteurs?

Mais voici une considération qui achèvera sans doute de lui concilier la confiance des fidèles. Qu'on ne se figure pas que Clément veuille composer un livre et faire œuvre d'écrivain. Loin de lui de telles prétentions. Ce qu'il va présenter au public, ce sont de simples *Mémoires*. Clément avance en âge ; il craint que ses souvenirs ne s'affaiblissent et qu'il ne perde tant d'excellents enseignements qu'il a autrefois recueillis. Aussi, ce qu'il va écrire, ce n'est pas son enseignement personnel, ce sont les instructions qu'il a reçues de ses maîtres vénérés, de ceux qu'il aime à appeler « les anciens ». Et ceux-ci ne tiennent-ils pas leur enseignement des apôtres eux-mêmes qui ont été instruits par le Seigneur? Tant d'humilité désarme ! Et puis, le moyen de s'alarmer d'un enseignement qui dérive des apôtres ou de suspecter le livre qui contient cet enseignement ? On le voit, le but évident de toute cette préface est de tranquilliser le lecteur. Mais pourquoi Clément s'y appliquerait-il avec tant de soin, si l'alarme n'avait pas été très vive parmi les *simpliciores* et

si l'on n'en était pas venu, à ce moment-là, à toutes les exagérations de la peur ?

Dernière précaution et peut-être la plus importante de toutes ! Ce livre n'est pas destiné à tout le monde. Il exige du lecteur certaines dispositions. Surtout il ne doit pas être lu avec « cette curiosité que l'on apporte à visiter des monuments. » Ainsi donc, « il faut que tous deux « s'éprouvent soi-même, l'un pour savoir s'il est digne « de parler ou d'écrire, l'autre s'il est digne soit d'écou- « ter, soit de lire ».

Les quelques pages que nous venons d'analyser constituent un document de la plus haute importance. Il n'y en a point peut-être qui jette plus de lumière sur la situation intérieure de l'Église à la fin du IIe siècle. Un tel document ne laisse subsister aucun doute sur les sentiments de la majorité des chrétiens. Ils sont très hostiles à la haute culture de l'époque. La masse des chrétiens ne veut rien savoir en dehors de la simple foi. Elle voit d'un très mauvais œil ceux qui s'occupent de philosophie. Plus accommodante sur le chapitre des mœurs, si l'on en croit Tertullien, elle est intraitable sur celui des lettres et de la philosophie. Voilà l'esprit qui régnait alors parmi les fidèles, même à Alexandrie. S'il en avait été autrement, pourquoi Clément se serait-il efforcé de calmer les susceptibilités de ses lecteurs? Aussi combien l'on a tort de s'imaginer que, dans cette ville de lettrés, de professeurs, de bibliothèques, à l'ombre du Musée, les chrétiens aient été mieux disposés pour la philosophie qu'ailleurs, et que l'Eglise d'Alexandrie ait constitué un milieu d'où devait en quelque sorte fatalement et par la nécessité des circonstances éclore l'École catéchétique! La préface de Clément prouve que la situation était très différente et fait entrevoir que les fondateurs de l'École ont ren-

contré plus de difficultés qu'on ne le suppose ordinairement.

Outre qu'elle ne permet pas de douter de l'existence de ceux que l'on peut appeler les partisans du christianisme simple, cette préface établit encore un autre fait très important: c'est que les préventions des simples fidèles s'étaient notablement accentuées vers le temps où écrivait Clément. Comprendrait-on autrement les précautions qu'il prend pour rassurer ses lecteurs? Son langage ne trahit-il pas l'homme qui va au-devant de critiques qu'il prévoit à coup sûr? Et quelles critiques! Encore un peu et on lui refuserait le droit d'écrire! Quel devait être l'état d'esprit des chrétiens d'Alexandrie! On y était évidemment alarmé au delà de toute mesure. Les craintes avaient dû s'exagérer depuis quelque temps. Aussi comme l'on comprend que Clément ait été amené à écrire les *Stromates* avant le « Didascale » ! En présence des préventions qui s'aggravaient tous les jours, il lui était impossible de livrer au public, sans explication et sans préambule, la partie de son grand ouvrage qui, dans sa pensée, devait exposer tout un système de dogmes conçus et formulés selon les méthodes de la philosophie. Il aurait soulevé une réprobation générale; il aurait perdu toute autorité sur ses coreligionnaires; il aurait été traité de gnostique, tout en combattant le gnosticisme. Voilà pourquoi il lui fallait écrire un traité qui préparerait l'ouvrage doctrinal et lui aplanirait les voies. Il y a plus. Tenons compte de la situation que nous révèle la préface de Clément, et nous verrons se confirmer l'explication que nous avons déjà donnée de la forme littéraire des *Stromates*. Il s'agissait de gagner l'opinion chrétienne. Tâche bien délicate! Clément a eu l'heureuse idée de choisir pour son livre un genre litté-

raire qui lui laissait une liberté particulièrement favorable à son dessein. Dans ses *Stromates*, il lui était parfaitement loisible de présenter ses vues au moment et de la manière qui lui convenaient.

Cette recrudescence d'étroitesse même à Alexandrie que la préface des *Stromates* éclaire d'un jour si vif s'explique, avons-nous dit, par la réaction provoquée par le gnosticisme. Ce n'est pas là de notre part une simple conjecture. Nous avons un document qui nous paraît mettre ce fait hors de doute. C'est le *De Praescriptione haereticorum* de Tertullien[1].

Le but de cet écrit est de préserver les fidèles de tout contact avec l'hérésie. Tertullien veut qu'on écarte celle-ci purement et simplement par une sorte de fin de non recevoir. On ne doit même pas discuter avec l'hérétique. Il y a des raisons supérieures qui sont des raisons de droit pour décliner tout débat. Il veut qu'on leur applique la *praescriptio* ou l'exclusion juridique. Ce sera le plus sûr moyen de soustraire les fidèles à l'influence pernicieuse de l'hérésie. Aussi commence-t-il par les mettre en garde contre tout sentiment d'admiration. Admirer un gnostique, c'est se rapprocher de lui, c'est déjà se livrer à son influence. Tertullien excelle à semer dans les âmes simples les germes d'une défiance que ni l'éloquence, ni le prestige des plus grands hérétiques ne parviendront à désarmer. C'est surtout à la philosophie qu'il s'en prend. C'est d'elle qu'est venu tout le mal. Les gnostiques sont tous disciples des philosophes. Que les fidèles fuient l'École! Cela ne suffit pas encore à Tertullien. Sa haine est perspicace. Il voudrait couper le mal à la racine. La vraie source de tout égarement, c'est l'esprit de curiosité.

1. Nous avons déjà mentionné ce célèbre traité, p. 14.

Aussi déploie-t-il toutes les ressources de son talent pour en préserver les fidèles. Il s'applique à leur faire croire qu'il n'y a pas de plus grand péché que cette sorte de curiosité. Quand on a la foi, il n'est plus besoin de chercher, on a trouvé. Un chrétien qui cherche encore prouve justement qu'il n'a pas la foi. Voilà un principe meurtrier de toute théologie et de toute pensée. Ce que Tertullien veut inculquer aux fidèles, c'est qu'ils doivent rester dans les limites de la simple foi et considérer toute réflexion qui les porterait au delà comme criminelle. La règle de foi, voilà la borne qu'on ne doit pas dépasser. Admettre qu'on en discute les articles, c'est déjà la franchir [1].

Il suffit de rapprocher la préface des *Stromates* et le *De Praescriptione haereticorum* pour voir ces deux documents s'éclairer réciproquement. Tertullien complète ici Clément d'Alexandrie. En effet, ce qui se voit clairement dans son traité, c'est que c'est bien la peur du gnosticisme qui a donné naissance aux préventions que nous révèle chez le public chrétien la préface de Clément. Cela est évident, en ce qui touche Tertullien lui-même. C'est l'hérésie qui lui inspire ses violentes invectives contre la philosophie. L'accablerait-il de ses injures, s'il ne croyait pas qu'elle est la source de l'hérésie ? Il ne trouve pas de moyen plus sûr d'enrayer les progrès du gnosticisme que de fermer les âmes à toute culture et à l'exercice même de la pensée. Quand les fidèles auront perdu l'habitude d'admirer le talent, quand ils ne connaîtront

1. Ce qu'on vient de lire n'est nullement une analyse du traité de Tertullien. Nous n'avons fait que tirer de la première partie de ce traité quelques traits saillants qui en caractérisent l'esprit et la méthode. Tout le reste est conçu de la même manière.

plus cette curiosité qui excite la pensée, quand ils s'interdiront toute incursion au delà des bornes étroites de leurs croyances, Tertullien sera rassuré ; il aura réussi à calfeutrer les esprits contre toutes les influences du dehors ; le gnosticisme ne sera plus à craindre. C'est donc bien certainement par suite des appréhensions que lui faisait éprouver le gnosticisme que Tertullien prêche le devoir d'une sorte d'obscurantisme. L'exemple du fougueux Carthaginois est topique. Il nous révèle la cause et nous donne l'explication des singulières préventions que Clément tâche de dissiper dans sa préface et qui allaient jusqu'à lui faire un crime de composer un ouvrage !

Mais le *De Praescriptione haereticorum* ne nous donne-t-il pas encore raison sur un autre point ? Nous estimons que le péril gnostique apparaissait beaucoup plus menaçant vers la fin que vers le milieu du IIe siècle. Nous avions pensé devoir le conclure du fait que c'est à ce moment-là que les plus fortes réfutations du gnosticisme ont vu le jour. Qu'avait-on produit avant Irénée, Clément, Tertullien, qui pût se comparer à leurs ouvrages ? Le traité de Tertullien ne doit-il pas nous fortifier dans cette conclusion ? Fallait-il que le péril fût formidable pour que l'auteur du *Contra Marcionem* jugeât nécessaire d'avoir recours aux sortes de précautions qu'il recommande dans le *De Praescriptione* ! Tertullien estimait donc que l'Église n'avait jamais été plus menacée. Eh quoi ! il ne lui suffit pas de croiser le fer avec l'hérésie et de déployer dans cette lutte des ressources de talent et d'éloquence extraordinaires, il faut encore qu'il élève tout autour des fidèles de véritables retranchements et qu'il appelle à son secours l'intolérance érigée en principe ! A quelles extrémités se trouvait-on réduit ! Certes, le

gnosticisme n'était pas sur son déclin à l'heure où il forçait ses adversaires à employer contre lui une pareille tactique. Jamais il n'avait été plus puissant. Aussi jamais la réaction dont il était la cause naturelle ne s'était-elle emportée à de telles exagérations.

Le christianisme s'est recruté depuis l'origine parmi les illettrés. Tout dans les croyances, comme dans l'organisation des communautés apostoliques, trahit la simplicité des esprits. Ce caractère naïf et populaire persiste longtemps. Même lorsque au IIe siècle des hommes plus cultivés se font chrétiens, la masse des fidèles ne change guère. Il n'y a pas de différence notable entre les petites communautés messianiques du Ier siècle et les Églises du temps de Clément. Papias et Irénée témoignent de la persistance des idées eschatologiques pendant tout le IIe siècle. Qu'on se représente maintenant l'effet que devaient produire sur ces âmes simples mais fortes, la métaphysique de Basilide ou de Valentin, les « antithèses » subtiles de Marcion, leurs spéculations bizarres sur le Christ, les contradictions de leur morale, — tels gnostiques prêchant l'ascétisme à outrance, tels autres le relâchement, — et surtout cette orgueilleuse prétention d'être, eux les gnostiques, d'une origine supérieure et de s'appeler les spirituels, tandis qu'on traitait le commun des fidèles d'inférieurs et de psychiques ! Non seulement tout cela était fort au-dessus de la portée des fidèles, mais il y avait, dans ces spéculations et ces rêves qu'on présentait comme la sagesse même et le christianisme par excellence, tant d'affirmations blessantes pour le sens chrétien le moins exercé qu'il n'est pas surprenant que la majorité des fidèles ait violemment repoussé le gnosticisme et tout ce qui le rappelait. Il était inévitable qu'on en vînt dans les Églises à se retrancher dans la simple foi,

à regarder avec suspicion les lettres, l'éloquence, la philosophie, et que l'on se soit dit que le plus sage était de ne plus écrire de livres, mais de se contenter de la prédication. La préface des *Stromates* tout ensemble s'éclaire par les faits généraux de l'histoire du christianisme à la fin du IIe siècle et, à son tour, projette sur eux une vive lumière.

Ce qui nous étonne à bon droit, c'est qu'un homme comme Tertullien se soit fait le porte-parole de l'opinion chrétienne affolée. N'est-il pas piquant de voir un fin lettré et un styliste consommé comme l'auteur du *De Pallio* émettre, comme il le fait dans le *De Praescriptione*, des principes dont la conséquence serait, s'ils étaient appliqués, la proscription des lettres comme de toute culture ? Conçoit-on une attitude plus contradictoire et plus paradoxale ! C'est précisément pour cela qu'elle devait plaire à Tertullien !

CHAPITRE III

Les « Simpliciores » et Clément.

Clément ne peut se passer de la philosophie et de ses méthodes. Que va-t-il faire en présence des préventions dont elle est l'objet parmi les chrétiens? Comment s'y prendra-t-il pour les dissiper? Que répondra-t-il aux objections que lui faisaient les partisans du christianisme simple? C'est aux textes que nous allons maintenant demander la réponse à toutes ces questions.

Remarquons que c'est moins d'une controverse entre Clément et les détracteurs de la philosophie qu'il s'agit que d'une explication qu'il donne. Notre auteur n'avait pas affaire à des opinions qui se fussent nettement formulées, mais à des affirmations plus ou moins précises qui circulaient dans le public. Toute sa préoccupation était de modifier un état d'esprit général qui était dominant, même à Alexandrie.

Qu'alléguait-on, tout d'abord, pour décrier la *culture grecque* ? On faisait remarquer par exemple que ni les prophètes ni les apôtres ne l'avaient possédée. Ces disciplines fameuses, la géométrie, la dialectique, que les philosophes déclaraient indispensables, étaient inconnues aux hommes de Dieu ! Pourquoi les chrétiens ne s'en passeraient-ils pas ? A cela Clément répond que les prophètes et les apôtres possédaient l'intelligence des choses qu'ils révélaient ; il n'y avait pas de mystère pour eux ; il leur suffisait de la simple foi pour saisir ce que l'esprit

signifiait. Il n'en est plus de même maintenant. La vérité est cachée dans la lettre des Écritures, et elle ne peut plus en être tirée qu'à l'aide des connaissances qui s'enseignent dans les écoles [1].

Toutes les objections revenaient à celle-ci : le chrétien n'a que faire de la physique ou de la dialectique; la foi, la simple foi est ce qu'il lui faut. Les belles inventions des Grecs sont du superflu. Tertullien lui-même ne dit pas autre chose: *Nobis*, s'écrie-il, *curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium.*

Clément a réfuté en plus d'un endroit cet argument simpliste. Nous nous contenterons d'analyser le passage où il y a répondu avec le plus d'ampleur [2]. Il y a des personnes, dit-il, qui voudraient en quelque sorte isoler la foi sous prétexte qu'elle se suffit à elle-même [3] Elles sont semblables à des gens qui s'attendraient à récolter du raisin sur une vigne qui n'aurait reçu aucun soin, aucune culture. L'image de la vigne lui rappelle le chapitre xv de l'évangile de saint Jean. La vigne, c'est la figure allégorique du Seigneur. C'est de lui que nous devons recueillir le fruit. Comme il faut tailler, bêcher, attacher la vigne pour qu'elle donne du raisin, il faut déployer des efforts semblables pour tirer du Christ tout le bien qu'il nous destine. Donc la culture est nécessaire pour faire fructifier le christianisme. Un médecin comme un cultivateur, un athlète comme un marin ont tous besoin d'exercice pour exceller dans leur profession. Comment

1. I, *Strom.*, 45 : ὁ νοῦς γε τοῦ προφητικοῦ καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ πνεύματος... τὰς ἐντέχνους ἀπαιτεῖ πρὸς σαφήνειαν διδασκαλίας.

2. I, *Strom.*, 43,44.

3. Ἔνιοι δὲ..... μόνην καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν. Pour le sens exact de ψιλός, comparez Eus., *H. E.*, VI, 17, où le ψιλὸς χριστός est le Christ dépouillé de métaphysique. Cf. *H. E.*, III, 27.

le chrétien échapperait-il à la même loi ? Ne sera-ce pas en s'enrichissant de tout ce qu'il y a de bon à recueillir chez les Grecs comme chez les Barbares, qu'il deviendra capable de chercher la vérité ? C'est ainsi qu'il acquerra l'aptitude à distinguer le vrai du faux, l'artificiel du réel, la sophistique de la philosophie, la rhétorique de la dialectique. Comment parviendra-t-on à concevoir la puissance de Dieu si l'on ne s'exerce au maniement des idées ? Enfin n'est-il pas infiniment utile de connaître l'art de distinguer dans l'Écriture les termes synonymes et d'en peser le sens ? N'avons-nous pas dans l'histoire du Seigneur lui-même un exemple de l'avantage de la dialectique ? Ne confond-il pas, dans la Tentation, le Diable lui-même par l'art des doubles sens, et on prétend encore que le Diable est l'inventeur de la dialectique !

Il est douteux que Clément ait réussi à convaincre ses critiques. Pour cela, il aurait fallu que, de part et d'autre, on fût placé au même point de vue, c'est-à-dire que l'on conçût le christianisme de la même façon. Clément le faisait consister dans la contemplation de Dieu et dans la possession d'une gnose divine. Ce christianisme ne se laissait atteindre qu'après de laborieux efforts. Dans ces conditions la discipline de la culture grecque devenait indispensable. Pour la plupart des fidèles, le christianisme était chose plus simple. Ici-bas le pardon des péchés et ailleurs l'immortalité en constituaient l'essentiel. La nécessité d'une culture spéciale de l'intelligence ne leur apparaissait pas avec évidence. Ainsi le principe même sur lequel Clément faisait reposer toute son argumentation était justement ce qu'il aurait fallu d'abord établir. Il était sûr de convaincre tous ceux qui partageaient ses aspirations et qui rêvaient d'un christianisme plus élevé ou plus philosophique que celui de la masse, mais il ne

pouvait avoir de prise sur les simples fidèles, à supposer qu'ils l'eussent compris.

Clément n'a-t-il donc que de l'admiration pour la culture grecque ? Loin de là. Nul n'en connaît mieux les lacunes et les vices. Il les signale, quand il le faut, avec beaucoup de force. Il sait mieux que personne que l'enseignement des écoles développe la passion de la discussion pour elle-même. Il fait prompte justice des disputeurs qui se complaisent dans des querelles de mots. Il y a plus d'une page dans les *Stromates* où ce vice radical de la culture et de l'esprit grecs est flétri avec une mordante ironie, une vérité d'observation et une richesse de langage qui rappellent Aristophane lui-même.[1]

Si les « simpliciores » voyaient d'un mauvais œil les études et l'éducation grecques, quelle devait être leur antipathie pour la philosophie ! On sait l'empire que celle-ci exerçait alors. Elle pénétrait partout. L'éducation, les mœurs, les lois, la littérature, le théâtre portaient l'empreinte de l'esprit philosophique. Ainsi il est vrai de dire qu'au temps de notre auteur la philosophie représentait le génie même de l'hellénisme et de la civilisation, comme l'avaient fait autrefois l'art et la poésie. Elle devait donc être antipathique au plus haut point à ces chrétiens qui voulaient s'enfermer dans la seule foi chrétienne. Il va sans dire que les objections qu'on faisait à ceux qui, comme Clément, se permettaient d'étudier la philosophie, se réduisaient à peu de chose et n'avaient aucune valeur. Écoutons Clément lui-même les exposer et les réfuter tout ensemble. « Je n'ignore pas, dit-il, ce que ressassent « en leur ignorance certaines gens timorés, à savoir qu'il « faut s'en tenir aux choses qui sont le plus nécessaires

1. I, *Strom.*, ch. III; V, *Strom.*, ch. I; I, *Strom.*, 40.

« et qui se rapportent à la foi. Pour celles qui sont en « dehors et en plus de la foi, il faut les laisser de côté ; « elles nous fatiguent sans utilité et nous occupent à des « choses qui ne contribuent aucunement à la fin que nous « poursuivons. Il y a même des gens qui estiment que la « philosophie s'est introduite au sein de la vie humaine « pour le dam des hommes, grâce à quelque méchant « démon qui l'a inventée [1]. »

Ainsi on ne veut pas de la philosophie sous prétexte qu'elle ne sert pas au salut. Clément n'est pas à court d'une réponse : « Voici, dit-il, ce que j'ai à dire à ceux qui « seraient disposés à blâmer un livre qui reproduira, « quand cela sera nécessaire, les opinions des Grecs. « D'abord à supposer que la philosophie soit inutile, puis- « qu'il est utile d'en établir l'inutilité, l'étude de la philo- « sophie sert à quelque chose. Puis il n'est même pas « possible de condamner les Grecs si l'on n'emploie pour « discuter leurs opinions que des termes ordinaires et si « l'on n'entre pas dans l'étude détaillée de leurs vues « jusqu'au point de les bien connaître. Une réfutation « qui repose sur une connaissance réelle de l'objet de la « discussion inspire confiance. Bien connaître ce que l'on « condamne est le moyen le plus sûr de démontrer ce que « l'on veut prouver. Il y a une foule de choses qui, tout « en n'ayant pas d'utilité directe pour le but qu'il pour- « suit, servent cependant à orner et à rehausser l'artiste. « A tout le moins, l'érudition chez l'homme qui expose « les doctrines les plus importantes ne peut que contri- « buer à lui gagner l'assentiment de ses auditeurs. Faisant « naître chez ceux que l'on instruit de l'admiration, elle « les dispose bien pour la vérité [2]. »

1. I, *Strom.*, 18. Passage déjà cité en partie, p. 138.
2. I, *Strom.*, 19.

Clément justifiait encore l'étude de la philosophie en faisant remarquer qu'elle ne pouvait être nuisible, si l'on s'en servait comme d'une gymnastique intellectuelle. La Vérité, disait-il, « paraît d'autant plus agréable et douce « que sa recherche a coûté plus de peine [1] ».

Dans ces discussions sur l'utilité de la philosophie, on faisait naturellement, de part et d'autre, un usage abondant de l'Écriture. Les adversaires de la philosophie opposaient à Clément des textes comme celui-ci : « Je dis ceci, s'écrie saint Paul dans son épître *aux Colossiens*, afin que personne ne vous égare par des discours séduisants. . . Prenez garde que personne ne s'empare de vous, comme d'une proie, par la philosophie et des discours trompeurs qui reposent sur une tradition humaine, sur ce qu'il y a d'élémentaire dans le monde et non sur Christ. » On imagine aisément tout le parti qu'on pouvait tirer de ce texte contre les partisans de la philosophie. Chaque mot semblait porter. Aussi Clément s'en est-il beaucoup préoccupé et lui a-t-il appliqué son exégèse la plus subtile. Habituellement, il s'en tirait en soutenant que la philosophie dont il s'agissait dans ce passage n'était pas la philosophie en général ; c'était la philosophie d'Épicure et des athées [2]. Ou exploitait aussi, avec une grande apparence de raison, le passage de la Ire épître *aux Corinthiens* où saint Paul oppose la sagesse de Dieu à la sagesse des hommes. « Dieu, dit-il, a confondu la sagesse du siècle. » Clément avait recours à une distinction qui n'est pas dans le texte. La sagesse du

1. I, *Strom.*, 21.

2. I, *Strom.*, 50-52 ; ailleurs lorsque Clément n'est pas préoccupé de combattre les *simpliciores*, il interprète le même passage comme tout le monde, VI, *Strom.*, 62 ; 117.

siècle, d'après lui, c'est la sagesse des faux sages ; ce n'est pas celle des philosophes, mais celle des sophistes [1].

Les détracteurs de la philosophie citaient avec des airs de triomphe une parole de Jésus qui se lit dans l'évangile de saint Jean : « Ceux qui sont venus avant moi étaient des brigands et des voleurs ». Les voleurs étaient les philosophes. Clément le reconnaît, mais aussitôt il retourne ce texte contre ses adversaires. C'est vrai, les philosophes sont des voleurs. En effet, ils ont dérobé des parcelles de la vérité, comme Prométhée le feu du ciel. Donc, par tout un côté, leur philosophie nous appartient [2].

Croirait-on qu'il y avait des gens qui découvraient jusque dans les *Proverbes* un texte qui condamnait la philosophie ? « Ne t'approche pas de la femme impure, » dit le sage hébreu. Clément se contentait de répondre qu'on faisait violence au texte [3].

Quand, de son côté, il alléguait des passages de l'Écriture qui semblaient favorables à ceux qui préconisaient la philosophie, il était intarissable [4]. L'un des textes qu'il citait le plus volontiers, c'était cette parole de Jésus : *Quaerite et invenietis*. Il y trouvait un encouragement à poursuivre la Vérité et à ne pas demeurer dans les limites de la simple foi. « L'Écriture, dit-il, nous exhorte expressément à examiner et à chercher afin que nous trouvions. La porte de la Vérité s'ouvrira [5]. » Le *Quaerite et invenietis* a joué un rôle important dans les controverses du IIe

1. I, *Strom.*, ch. XVIII en entier, et V, *Strom.*, 8.
2. I, *Strom.* ch. XVII.
3. I, *Strom.*, 29.
4. Pour des exemples, voyez VI, *Strom.*, 63, 64. Clément cite *Psaume* CXLIV, 20 ; *Actes*, X, 34 ; *Ps.*, XXIX, 3 ; IX, 17 ; *Rom.*, XI, 17, dans VI, *Strom.*, 117.
5. I, *Strom.*, 51 ; IV, *Strom.*, 5 ; V, *Strom.*, 11, et enfin le 1er paragraphe tout entier du fragment dit du VIIIe livre.

siècle. Les gnostiques s'en emparaient pour justifier leurs spéculations les plus aventureuses· C'était une arme redoutable ou plutôt un rempart presque invincible derrière lequel pouvaient se dissimuler et se couvrir tous ceux qui défendaient, à un degré quelconque, les droits de la pensée et de la philosophie. Tertullien l'a bien senti. Aussi a-t-il consacré quelques-uns des chapitres les plus brillants de son *De Praescriptione haereticorum* à arracher ce texte à ses adversaires.

Clément ne peut se contenter de citer des textes isolés : il lui faut tirer des Écritures quelque belle allégorie qui mette en pleine lumière ce qui d'après lui en est le sens divin. Parmi celles qu'il a imaginées, citons la suivante. Notre auteur l'emprunte à l'histoire d'Abraham qu'il allégorise de cette façon. Abraham représente le fidèle. Sa compagne, c'est la Sagesse, c'est-à-dire la science ou la gnose divine. Pendant un temps, Sarah est stérile. Que signifie ce trait ? C'est qu'il y a une période pendant laquelle la Sagesse n'existe pas encore pour le fidèle. Il n'est pas en état de s'unir à elle. Que fait la Sagesse? Elle se fait remplacer auprès du croyant par une autre sagesse. C'est la philosophie, sagesse d'ordre terrestre. Elle est représentée par Agar, l'Égyptienne. Bientôt Sarah devient jalouse de la servante. Abraham lui dit : « Elle est entre tes mains, traite-la selon ton bon plaisir. » Cela veut dire que le croyant ne s'attarde pas dans l'étude de la philosophie. Il se borne à en tirer ce qu'il y a d'utile. A ses yeux, elle n'est que la servante de la Sagesse divine. Ainsi l'histoire du patriarche montre qu'on ne doit pas négliger la philosophie. L'Écriture en autorise et même en recommande l'étude [1].

1. I, *Strom.*, 30 à 32. Clément emprunte cette allégorie à Philon. Voyez le commentaire de Potter.

Mais ne poursuivons pas. Cette allégorie, par les idées qu'elle exprime, anticipe déjà sur ce qui fera l'objet du chapitre suivant.

Que devons-nous maintenant conclure des textes que nous avons passés en revue? C'est que Clément et les « simpliciores » ne s'entendaient pas. La différence de point de vue était telle qu'il y avait ample matière à une opposition radicale de part et d'autre. Mais notre catéchète est profondément chrétien; il ne veut pas se séparer de la masse des fidèles, et voilà pourquoi, au lieu d'accuser les divergences, il les atténue, il les estompe. Il est moins préoccupé de combattre les *simpliciores* que de les gagner ou du moins de les rassurer. S'il avait eu en face de lui un Tertullien, il est probable qu'au lieu des allusions, pleines de ménagements, aux préjugés qui régnaient parmi les chrétiens contre la philosophie et de l'extrême modération avec laquelle il les réfute, nous aurions eu une controverse très vive; Clément y aurait sans doute perdu son renom d'apologète chrétien. Mais il n'y avait pas de Tertullien à Alexandrie, et c'est ce qui fait que nous n'avons pas une discussion sérieuse entre Clément et les *simpliciores*.

Les partisans du christianisme simple n'avaient que des préventions à lui opposer. On a pu se convaincre que, dans toutes les objections qu'ils élevaient contre l'étude de la philosophie, la réflexion n'avait qu'une faible part. Ils obéissaient bien plutôt à une méfiance naturelle et instinctive. Il faut se représenter les *simpliciores* comme des chrétiens aussi étrangers à la culture et à l'esprit grecs que les pêcheurs de Galilée. M. Harnack a donné, dans son *Histoire des dogmes*, un exposé fort exact de leur christianisme [1]. La *Didaché* ou le *Pasteur d'Hermas* en

1. Voir tout le 3e chapitre du 1er livre.

sont l'expression fidèle. Or, quelle intelligence un homme, dont ces documents expriment les idées et les croyances, pouvait-il avoir de la culture grecque ? A quelles aspirations aurait-elle répondu ? Quel attrait pouvait-elle exercer sur lui ? Qu'y a-t-il, par exemple, de commun entre un Clément Romain et un littérateur de son temps ? Ils appartiennent à deux mondes différents. Un « *simplicior* » ne pouvait avoir ni goût, ni admiration pour ces poètes que notre auteur connaissait si bien et qu'il aimait tant à citer. Qu'était-ce alors lorsqu'il s'agissait de philosophie ? Comment de tels chrétiens pouvaient-ils en comprendre l'utilité, reconnaître qu'elle avait rendu des services dans le passé, qu'elle pouvait encore peut-être devenir l'auxiliaire de la foi nouvelle ? Rien ne les avait préparés à accepter de telles vues ni à entrer dans de telles idées. Aussi les préventions que rencontrait Clément et qui s'affirmèrent peut-être à l'occasion de ses premiers écrits ou de son enseignement étaient fort naturelles. Elles traduisaient l'espèce de malaise et de méfiance qu'excite parfois chez l'homme inculte le prestige de la parole et de la science. Les chrétiens sentaient chez ces frères venus des écoles et qui défendaient la foi commune avec des armes nouvelles et éblouissantes un je ne sais quoi d'étranger qui les inquiétait.

Nous l'avons déjà dit, ce qui donnait à ces préventions une acuité particulière, c'était la peur qu'inspiraient les excès du gnosticisme. Clément sait qu'il en aurait facilement raison s'il n'y avait que des préventions à combattre. Aussi tout son effort consiste, en quelque sorte, à désarmer la philosophie de ses terreurs. Toute sa théorie du rôle qu'elle a eu dans le passé, comme de celui qu'elle doit avoir dans le présent, est conçue dans ce but. Dans tout ce qu'il dit des rapports de la sagesse grecque et du chris-

tianisme, perce l'arrière-pensée de convaincre les fidèles que l'alliance qu'il propose n'offre aucun danger. Voilà pourquoi il s'applique sans cesse à éloigner le spectre du gnosticisme.

Telle nous semble avoir été la situation à Alexandrie pendant que Clément écrivait son premier *Stromate*. On ne comprendrait pas notre auteur si l'on ne tenait compte ni des gnostiques, ni de la philosophie grecque. Ce sont deux facteurs qui, de manière différente, ont concouru à former et à déterminer sa pensée. Mais ce ne sont pas les seuls éléments dont il faille se préoccuper. On ne comprendra jamais, croyons-nous, les deux premiers *Stromates* ni le sixième, si l'on ne se représente exactement l'état d'esprit qui régnait alors au sein de la majorité des chrétiens, si l'on ne se fait pas une idée juste de la nature des objections que soulevait l'entreprise de Clément, et enfin si l'on ignore que notre auteur qui ne ménage jamais les gnostiques, est plein d'égards pour les fidèles et qu'il est bien décidé à ne pas s'en séparer. Voilà ce qu'il faut toujours apercevoir à l'arrière-plan des *Stromates*. Dès qu'on se place à ce point de vue, ce livre parfois si obscur et si aride s'éclaire d'une vive lumière et semble s'animer. Ce n'est plus je ne sais quel ossuaire où sont entassées les idées mortes du passé. C'est un sanctuaire où siège l'une des grandes pensées qui ont façonné les siècles. Les *Stromates* deviennent en quelque sorte un personnage historique.

CHAPITRE IV

Ce que Clément entendait par Philosophie.

Précisons encore une fois les termes du problème qui se posait devant l'Église chrétienne à la fin du IIe siècle. Il s'agissait de savoir si elle s'approprierait, dans une mesure quelconque, la culture et la philosophie grecques. A l'heure où elle devenait rapidement l'une des grandes forces morales de l'époque et où elle attirait dans son sein un nombre croissant d'hommes d'élite, il fallait qu'elle mît en quelque sorte la question à l'étude.

Le problème, dont la solution engageait l'avenir même du christianisme, était loin d'être simple. C'était peut-être le plus difficile et le plus délicat qui pût se dresser devant une société religieuse encore naissante. Pour que la solution fût heureuse et que l'Église chrétienne y trouvât des garanties d'avenir, deux conditions étaient également nécessaires. Il fallait, tout d'abord, se garder d'un exclusivisme qui aurait eu pour effet d'isoler le christianisme. En conséquence, on devait s'approprier ce qu'il y avait d'excellent et de durable dans la culture et dans le génie de l'ancienne civilisation. Tout n'était pas à rejeter. La raison humaine n'avait pas fait une œuvre entièrement stérile. Il fallait le reconnaître et savoir tirer profit des trésors intellectuels de l'antiquité ; on enlèverait ainsi à l'ancien monde sa meilleure part. M. G. Boissier a montré, dans son beau livre sur la *Fin du Paganisme*, que, en dépit de leurs scrupules, les chrétiens ont été obligés

d'adopter le système d'instruction en vigueur et de se mettre à l'école des littérateurs grecs et latins. Telle était la force des choses qu'un Tertullien qui écrit son fameux *De Idololatria* où il condamne, sans atténuation aucune, tout ce qui n'est pas strictement chrétien, sacrifie lui-même aux muses de l'antiquité en écrivant ce modèle de raffinement littéraire qui s'appelle le *De Pallio*. Il l'eût voulu qu'il n'eût pas réussi à se défaire de la rhétorique ! Il n'en fut pas autrement dans le domaine des idées. Il était temps que le christianisme parlât un langage digne de rivaliser avec celui des écrivains et des philosophes. L'heure était venue de jeter la lave brûlante de la foi nouvelle dans les moules de la pensée antique. Enfin, raison dernière et non la moins importante, si le christianisme ne voulait pas de la culture et de la philosophie grecques, qu'avait-il à leur substituer ? Ni l'hébraïsme biblique, ni le judaïsme n'avaient rien qui pût se comparer à la pédagogie ou à la philosophie des Grecs. Sur ce terrain, l'infériorité d'Israël était éclatante. Or, ces belles disciplines que la Grèce avait créées, l'humanité ne pouvait plus s'en passer. Des hommes comme Clément le sentaient. Ils voyaient parfaitement que le premier devoir de l'Église était de recueillir le plus noble héritage de l'ancien monde.

D'autre part, il n'était pas moins nécessaire que le christianisme ne perdît pas son originalité par suite de cette alliance partielle qu'il allait contracter avec la civilisation gréco-romaine. Il ne devait pas se laisser purement et simplement absorber. Or, ce péril existait. Dans le gnosticisme, le christianisme en effet s'engloutissait tantôt dans des spéculations métaphysiques et tantôt dans des religions ou des superstitions venues d'Orient. La foi nouvelle devait conserver son caractère propre, sa vraie physionomie, son esprit et sa force, précisément à l'heure où

elle se rapprochait du monde qu'elle voulait conquérir, et où elle consentait à lui demander des auxiliaires.

On le voit, le problème était vraiment très délicat. L'avenir même du christianisme y était engagé. On pouvait compromettre cet avenir aussi bien par excès d'étroitesse que par excès de largeur.

Quelle solution du redoutable problème Clément a-t-il proposée ? A quelles conditions voulait-il que le christianisme s'alliât à la philosophie ? C'est ce que nous allons maintenant lui demander.

Le premier point à éclaircir est de savoir quelle est l'idée précise que notre auteur se fait de la philosophie. Entend-il par philosophie l'ensemble des systèmes philosophiques de la Grèce, ou bien fait-il parmi ceux-ci un triage ? Y en a-t-il auxquels il refuse ce titre ?

Notre auteur est très précis sur ce point. Il est fort éloigné d'entendre par philosophie grecque ce que nous appelons ainsi. Il y a des systèmes qu'il rejette absolument et des philosophes auxquels il refuse ce titre. « Je ne reconnais pas et je n'accepte pas comme telle toute la philosophie [1]. » En d'autres endroits, il soutient que l'Écriture elle-même nous exhorte à distinguer parmi les philosophes et à faire un choix parmi les systèmes [2].

Comme Epictète ou Plutarque, Clément ne peut souffrir Épicure et son école. Il les exclut de son catalogue de philosophes. Dans un passage où il énumère les opinions des anciens, il s'écrie : « Épicure est le seul que je passerai bien volontiers sous silence [3]. » C'est lui qui a inventé

1. I, *Strom.*, 92 : οὐ μὴν ἁπλῶς πᾶσαν φιλοσοφίαν ἀποδεχόμεθα.

2. I, *Strom.*, 177 ; passage où il cite I, *Thess.*, v, 21 ; à noter : γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται.

3. *Protrept.*, 66 : Ἐπικούρου μὲν γὰρ μόνου καὶ ἑκὼν ἐκλήσομαι.

l'athéisme [1]. Les épicuriens sont les bâtards de la philosophie [2]. C'est à eux que songeait saint Paul lorsqu'il avertissait les Colossiens de ne pas se laisser séduire par la philosophie [3].

D'où vient que Clément éprouve une aversion si profonde pour l'école d'Épicure? C'est parce qu'elle nie la Providence et érige la volupté en souverain bien [4].

La raison que notre auteur donne de son sentiment est digne d'attention, car elle formule le critère qu'il applique aux philosophes et à leurs systèmes. Il les juge d'après leur *théologie*. Amoindrissent-ils l'idée de Dieu ou identifient-ils la divinité avec quelque principe indigne d'elle, cela suffit à Clément pour les condamner. Un excellent exemple nous est fourni par le jugement qu'il porte sur le stoïcisme. Remarquez qu'il est redevable à ce système de ses principales idées morales et qu'il semble avoir beaucoup pratiqué les écrivains de cette école. Malgré cela, quelle froideur dans son admiration pour le Portique! Que dis-je! dans certains endroits, il le condamne en propres termes. Les « stoïciens, dit-il, disent que Dieu, étant corporel, pénètre et se répand jusque dans la plus vile matière [5] ».

Quels sont, d'autre part, les philosophes qu'il préfère et dont il parle avec éloge? Ce sont principalement Pytha-

1. *Ibidem* ; I, *Strom.*, 1 : Ἐπικούρῳ ἀθεότητος κατάρχοντι; V, *Strom.*, 116.
2. VI, *Strom.*, 67.
3. I, *Strom.*, 50.
4. *Ibidem* τὴν : (φιλοσοφίαν) ἐπικούρειον.... ὁ Παῦλος διαβάλλων πρόνοιαν ἀναιροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν καὶ εἰ δή τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐκτετίμηκεν μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις, μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν. VI, *Strom.*, 67. Cf. I, *Strom.*, 52.
5. I, *Strom.*, 51 : οἱ Στωϊκοὶ..... σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν, οὐ καλῶς. Cf. *Protrep.*, 66, où il parle du stoïcisme presque dans les mêmes termes et ajoute: οἵ καταισχύνουσιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν.

gore et Platon. Il a pour l'un et pour l'autre une vénération profonde. Naturellement le Pythagore qu'il connaît n'est pas celui de l'histoire, mais celui de la légende. On sait que c'est à une époque où les doctrines de Pythagore et les traditions des confréries de ses disciples s'étaient presque complètement perdues, qu'on ressuscita le pythagorisme. Toute une littérature pseudépigraphe, éclose à Alexandrie dans le siècle qui précède l'ère chrétienne, met à la mode une sorte de néopythagorisme. Pythagore lui-même devient le saint de la secte. C'est le type idéal du parfait philosophe. C'est à cette figure légendaire, que Clément croyait très historique, qu'allait sa vénération. Platon lui inspire eucore plus de respect. Il ne lui adresse jamais de critique. « Platon, dit-il, est l'ami de la Vérité ; « il est inspiré par Dieu lui-même »[1]. On le voit, Clément n'est inféodé à aucune école ; il n'a pas la superstition de la philosophie ; il se réserve une entière liberté d'appréciation ; il se croit le droit d'avoir des préférences et de les afficher. D'ailleurs, il a pris soin de marquer lui-même très nettement son attitude vis-à-vis des philosophes et des écoles. « Je n'entends par philosophie ni la stoïcienne, ni « la platonicienne, ni celle d'Épicure, ni celle d'Aristote ; « j'appelle philosophie l'ensemble des doctrines qui *ensei-* « *gnent la justice et la piété*, dont chaque école fournit sa « part.[2] »

Ainsi Clément est un indépendant ; c'est un véritable éclectique ; le mot se trouve dans le passage qu'on vient de lire. Il est éclectique comme tous les philosophes de

1. I, *Strom.*, 42 : ὁ φιλαλήθης Πλάτων οἷον θεοφορούμενος.....

2. I, *Strom.*, 37 : ... ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. Voyez encore I, *Strom.*, 92 ; surtout VI, *Strom.*, 55 : εἴη δ' ἂν φιλοσοφία, etc.

son temps et de la même manière. On sait que, dès le Ier siècle avant l'ère chrétienne, il se fait une remarquable fusion parmi les doctrines des diverses écoles. Chaque système se désagrège en quelque sorte ; la dissolution est générale; chacun choisit, parmi ces *disjecta membra*, les matériaux dont il a besoin pour construire l'édifice de ses rêves. Sénèque citait de préférence les sentences d'Épicure! On a vu, en général, dans ce fait curieux, un symptôme de déclin. C'est la décomposition, disait-on. On se trompait. Cette dissolution des systèmes a été admirablement féconde. Elle s'est faite, non pas simplement parce qu'on ne comprenait plus les anciennes doctrines, et qu'on ne saisissait plus l'ensemble et la logique interne de chaque système, mais surtout parce que de fortes préoccupations d'un ordre nouveau se faisaient jour et exigeaient, pour s'exprimer, qu'on empruntât aux diverses écoles les formules dont on avait besoin et qu'aucun système ne pouvait fournir à lui seul. C'est donc sous l'empire de ces aspirations nouvelles que se faisait l'éclectisme des philosophes de ce temps. C'est aux mêmes tendances qu'obéit Clément. Son éclectisme reflète les aspirations de sa pensée. Son critère, c'est la mesure de satisfaction qu'il retire de chaque école, à la fois au point de vue moral et au point de vue religieux.

Clément n'aime ni les athées ni les sceptiques. Il n'aime pas davantage les *sophistes*. Il a une vive aversion pour l'art qui consiste à jongler avec les idées, à soutenir à la fois le pour et le contre. Il blâme avec force ce jeu brillant des paradoxes, ces querelles de mots, cette forfanterie de dialectique qui passionnaient les Grecs à un si haut point. En cela, il est de l'école de Platon. Les traditions de l'auteur du *Gorgias* s'unissaient chez lui au sérieux des convictions chrétiennes dans la même haine de toute

sophistique. Voici le portrait qu'il fait des beaux parleurs et sophistes de son temps : « Ce sont gens qui se trom-« pent eux-mêmes et qui dupent ceux qui les prennent « au sérieux. Grand est leur nombre. Les uns, esclaves « des plaisirs, incrédules de propos délibéré, raillent la « Vérité qui est, cependant, digne de tous les respects; « ils s'en gaussent parce qu'elle vient des Barbares! « D'autres, enflés de leur propre importance, s'efforcent « d'affaiblir et de discréditer les mots eux-mêmes en sou-« levant à leur sujet des discussions querelleuses. Vrais « chasseurs de paroles; ardents à de petits artifices et, « comme le dit Démocrite, disputeurs et tordeurs de « mots!...Misérables sophistes, bavards et hâbleurs, ils « usent toute une vie à imaginer des distinctions verbales « ou des combinaisons et des associations particulières de « paroles; ils ont plus de faconde que des tourterelles. « Passant leur temps, — ce qui est indigne d'un homme à « mon avis, — à chatouiller les oreilles de ceux qui aiment « ce plaisir, vrais torrents de paroles absurdes et minces « filets de raison, ils ressemblent aux vieilles chaussures, « ils sont malades, troués, percés partout; il n'y a d'intact « que la langue[1]. »

Ainsi la philosophie ne doit jamais dégénérer en querelle de mots. Les dialecticiens ne doivent pas en faire leur proie. D'une manière générale, on ne doit pas mettre les autres disciplines sur le même niveau que la philosophie. Fidèle en cela à Platon, Clément veut qu'elle soit, pour ses adeptes, la science souveraine; elle doit être la «maîtresse»; la géométrie, la musique, l'astronomie, la

1. I, *Strom.*, § 21 et 22. Voyez aussi VI, *Strom.*, 151, où il dit sans aucune restriction que la philosophie grecque ne s'occupe que de mots : τὰ πράγματα δὲ παρ' ἡμῖν ἐστι τοῖς βαρβάροις.

dialectique ne doivent être que les humbles servantes de la philosophie ; elles préparent l'esprit à la comprendre. Il est honteux pour un philosophe de s'absorber dans l'étude de l'une de ces disciplines et de ne pas s'élever jusqu'à la vraie philosophie [1].

Les textes que nous avons cités ou analysés nous permettent maintenant de caractériser l'attitude de Clément à l'égard de la philosophie. Les réserves qu'il formule constituent une véritable critique. L'admiration et la sympathie qu'il éprouve pour la sagesse des Grecs ne l'empêchent pas de la juger. Quand on rassemble tout ce qu'il en a dit en tant d'endroits de ses écrits, on s'étonne de la liberté de ses appréciations. Veut-on en mesurer toute la portée? Que l'on compare Justin Martyr à notre auteur. Justin admire naïvement la philosophie grecque. Sans doute, il laisse percer, dans le récit de sa conversion au christianisme, un sentiment assez net de l'insuffisance de la philosophie. C'est ce sentiment qui l'a poussé vers la foi nouvelle. Mais c'est plutôt un instinct qu'une conviction réfléchie. Sans doute encore, il est loin d'admirer la philosophie en bloc ; il a ses préférences marquées. Mais ici aussi on dirait qu'il n'a pas nettement conscience de ses préférences ; il ne semble pas se rendre compte qu'elles constituent une critique de la philosophie ; il ne voit pas que, s'il était conséquent, il devrait exprimer son admiration même des plus grands philosophes avec une plus grande réserve. Au fond, Justin et Clément ont le même sentiment sur la philosophie ; toute la différence qu'il y a entre eux est que notre catéchète a parfaitement conscience de ce qui lui plaît comme de ce qui lui déplaît dans

1. I, *Strom.*, 93 ; I, *Strom.*, 29 : ἤδη γάρ τινες τοῖς φίλτροις τῶν θεραπαινίδων δελεασθέντες ὠλιγώρησαν τῆς δεσποίνης φιλοσοφίας.

la sagesse des Grecs, et qu'il sait le dire avec la plus grande netteté [1].

Nous l'avons déjà entrevu, le jugement que notre auteur porte sur la philosophie n'est pas simplement motivé par des raisons de goût personnel; il dérive d'un principe supérieur et d'une conception arrêtée de la philosophie. Clément critique avec vivacité le goût des philosophes grecs pour ce qu'il appelle des querelles de mots. La peinture si vivante et si spirituelle qu'il a faite de ce travers fait tout de suite penser à ces sophistes que Socrate et Platon se plaisaient à confondre. Les hâbleurs qui s'affublaient du manteau de philosophe ne manquaient pas du temps de Clément. Il y en avait probablement un bien plus grand nombre à Alexandrie que dans l'Athènes de Périclès.

Mais est-ce uniquement à ces « bavards », plus rhéteurs que philosophes, que songeait Clément? Le portrait qu'il en a tracé devait peut-être dans sa pensée, s'appliquer à d'autres aussi bien qu'aux sophistes de son temps. Qui sait si Clément ne traitait pas de querelles de mots ces discussions passionnées sur le problème de la connaissance qui remplissaient les leçons d'un Antiochus et l'enseignement d'un Carnéade? Ce qui est certain, c'est qu'il y a toute une partie de la philosophie grecque, et non la moins forte et la moins considérable, qui semble n'avoir aucun intérêt pour notre auteur et ne pas même exister. Cette partie, c'est la logique qui embrassait tout ce qui se rapporte à la connaissance, c'est aussi jusqu'à un certain point la métaphysique, et c'est enfin la physique en tant qu'explication rationnelle du monde : en un mot, c'est

1. Voir notre étude sur Justin Martyr et le *Timée* de Platon dans les *Études de Critique et d'Histoire*, publiées par la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, 2e série, 1896.

toute la partie théorique et scientifique de l'ancienne philosophie. Ce qui, dans cette philosophie, ne s'adressait qu'à l'intelligence ou à l'esprit spéculatif n'intéressait pas Clément. Sur ce chapitre, il ne goûtait plus les anciens maîtres et ne les comprenait plus. La seule chose qui l'attire sérieusement chez les philosophes, c'est leur *morale* et leur *théologie*. Voilà ce qui ressort avec évidence des textes que l'on a eus sous les yeux. Clément estime les philosophes d'après la valeur de leurs préceptes de conduite et de leurs idées sur Dieu. En effet, pourquoi a-t-il une admiration si vive pour Pythagore et pour Platon? C'est parce que personne n'a mieux parlé de Dieu. Pourquoi est-il si sévère pour le stoïcisme? C'est parce que les stoïciens ont matérialisé Dieu. Et pourquoi, d'autre part, en fait-il le plus grand cas? Il le dit expressément, c'est parce que leur morale était digne des plus grands éloges. Pourquoi enfin est-il éclectique? N'est-ce pas pour conserver sa liberté et pouvoir choisir, dans les doctrines et dans chaque école, ce qui pouvait servir à la morale et à la religion? Voilà donc le point de vue auquel Clément se place toujours pour juger la philosophie. C'est ce qu'il importe de ne pas oublier lorsqu'il s'agit de déterminer la mesure d'influence que la philosophie a eue sur sa pensée.

Notre auteur n'est pas le seul qui, de son temps, conçoive la philosophie de cette manière. Sénèque la réduit à la morale. Epictète, par l'insistance qu'il met à défendre la doctrine de la Providence, en fait presque une religion. Plutarque et plus tard Philostrate font du philosophe un ami des dieux et une sorte de prêtre. Depuis deux siècles la philosophie était emportée par les puissantes aspirations morales et religieuses qui travaillaient de plus en plus les âmes et qui éclataient sous tant de formes diverses. Le

même courant entraîne Clément, comme il avait entraîné Justin avant lui.

Notre auteur emploie, dans un sens très particulier, les termes de philosophe (φιλόσοφος), philosophie (φιλοσοφία), philosopher (φιλοσοφεῖν). Il en modifie la signification, conformément à l'idée générale qu'il se faisait de la philosophie. Clément entend constamment par philosophie la « science des choses divines [1] ». D'un autre côté, la philosophie est synonyme de vie vertueuse, et les philosophes sont les gens qui pratiquent la vertu. Les vrais philosophes ont le cœur pur [2]. Leur philosophie est essentiellement pratique [3]. Ainsi c'est l'idée théologique d'une part et la pratique de la vertu d'autre part qui déterminent le sens de ces termes.

Voilà comment il se fait que le vrai philosophe, c'est le « gnostique » ou parfait chrétien. « Nous (les chrétiens) « appelons philosophes ceux qui aspirent à la sagesse de « celui qui est le Créateur de toutes choses et le Maître (le Logos), « je veux dire, à la connaissance du Fils de Dieu [4] ». Dans une foule de passages, le verbe philosopher (φιλοσοφεῖν) équivaut purement et simplement à être chrétien. Voici comment Clément reproduit le mot bien connu de Jésus : un chameau passerait plus facilement par le trou d'une aiguille qu'un riche ne *philosopherait* [5]. Le

1. II, *Strom.*, 46 et 47.

2. VI, *Strom.*, 108.

3. VI, *Strom.*, 54 : σοφίαν τεχνικὴν τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περὶ τὸν βίον.

4. VI, *Strom.*, 55. Dans un passage (VI, *Strom.*, 160), il distingue lui-même très nettement sa notion de la philosophie de la notion courante. Ce qu'il appelle philosophie, ce n'est pas toute la philosophie c'est ce qui, dans la philosophie, atteint la vérité, τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιτευκτικόν (act.) τῆς ἀληθείας.

5. II, *Strom.*, 22 : θᾶττον κάμηλον διὰ τρυπήματος βελόνης διελεύσεσθαι ἢ πλούσιον φιλοσοφεῖν.

terme de philosophie (φιλοσοφεῖν) est constamment employé comme synonyme de religion. « Notre philosophie », c'est le christianisme. La « philosophie selon les Hébreux », c'est la religion de l'Ancien Testament [1]. De là, cette affirmation qui paraît si étrange au premier abord, que tous, hommes et femmes, doivent être philosophes. » Celui qui pratique la vie chrétienne peut être philosophe, alors même qu'il serait illettré, fût-il Grec ou barbare, esclave, vieillard, enfant ou femme [2] ».

On le voit, Clément emploie ces termes dans un sens qui n'est plus celui qu'ils avaient dans la langue classique. Platon et Aristote auraient été déconcertés à la lecture des textes que nous venons de citer. Ce sont les mots dont ils se servaient, mais revêtus d'une signification toute nouvelle. Voilà une preuve pour ainsi dire matérielle, fournie par le langage même de notre auteur, qu'en effet il n'avait plus de la philosophie la conception classique.

Remarquons que dans ces conditions, le problème de l'association du christianisme et de la philosophie grecque se simplifiait singulièrement. Il ne s'agit plus d'allier la foi nouvelle avec cette philosophie prise dans sa masse, telle que l'histoire l'avait faite. Il s'agit d'associer au christianisme la philosophie religieuse et morale de la Grèce; encore entend-on par cette philosophie déjà restreinte ce qu'elle avait de plus pur et de plus élevé. C'est une grande simplification du problème, soit; mais cette simplification n'est-elle pas arbitraire? Elle l'aurait été si Clément en avait été personnellement responsable. Il ne

1. VI, *Strom.*, 108 : οἱ φιλόσοφοι τοῦ θεοῦ; I, *Strom.*, 64 : ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία; VII, *Strom.*, 98.

2. IV, *Strom.*, 58 ; IV, *Strom.*, 67 : φιλοσοφήσει ὅ τε οἰκέτης ἥ τε γυνή; IV, *Strom.*, 62 : φιλοσοφητέον οὖν ταῖς γυναιξὶν ἐμφερῶς τοῖς ἀνδρασί.

l'est nullement. Tout le monde entendait alors la philosophie à peu près dans le même sens. Au IIe siècle, celle-ci s'absorbe dans la théologie et la morale. Clément, on ne saurait trop y insister, n'innovait aucunement, ni dans l'idée qu'il avait de la philosophie, ni dans l'emploi qu'il faisait des termes qui la désignaient. Son langage n'avait rien qui pût étonner ses lecteurs. Aussi est-ce sans arrière-pensée qu'il s'exprime comme il le fait. C'est ainsi que, grâce à la transformation que l'idée même de la philosophie avait subie, le problème de l'alliance du christianisme et de la philosophie cessait d'être insoluble. Ne nous étonnons pas que Clément en ait cherché la solution avec tant d'ardeur. Il avait raison. L'heure était venue d'associer ce que le génie de la Grèce avait produit de meilleur et ce que la Judée léguait au monde, avant de s'ensevelir à jamais dans le talmudisme. Ce n'était pas une chimère que poursuivait le grand catéchète.

CHAPITRE V

De la Philosophie grecque dans le passé. Son rôle et ses origines

La philosophie grecque constitue l'un des plus puissants efforts de la raison humaine qui se soient jamais produits. Qu'elle a été admirable dans sa période classique! Quel vaste champ elle embrasse! Le problème de la connaissance, les lois de la pensée, la constitution de l'homme, l'explication de l'univers, tous ces grands sujets, les Platon, les Aristote et plusieurs de leurs successeurs les ont en quelque sorte créés et, par leurs pénétrantes analyses, les ont élucidés, éclaircis et livrés déjà déblayés aux méditations des siècles suivants. Mais la philosophie grecque est-elle moins admirable dans sa seconde grande période, lorsqu'elle s'applique à la morale et à la religion considérée en soi? Nous venons de le voir, c'est cette partie de l'œuvre gigantesque du génie des penseurs grecs que Clément comprend le mieux et qui excite son enthousiasme. Devenu chrétien, il lui était impossible de répudier entièrement des maîtres dont tant d'aspirations et de vues lui paraissaient tendre déjà vers la foi qu'il avait embrassée.

Clément avait l'esprit philosophique. Il ne lui suffisait pas d'admettre simplement le droit à l'existence de la philosophie et de conserver pour elle une bienveillance un peu protectrice. Il sentait le besoin de s'expliquer la rai-

son d'être de cette philosophie. Quel avait été son rôle dans le passé? quelle fonction avait-elle remplie dans l'antiquité avant l'avènement du christianisme? quelle en était l'origine? voilà les questions qu'il s'est posées.

Saint Paul s'explique, avec une profondeur philosophique bien remarquable, le rôle et la mission de la Loi mosaïque avant l'avènement de la religion qui devait la dépasser. Écrivant aux Galates, il leur dit que la Loi a été un « pédagogue pour les conduire à Christ. » Qu'est-ce à dire! C'est que la Loi a eu la mission de préparer les âmes à recevoir l'Évangile. Elle a été, au point de vue moral et spirituel, le maître qui achemine les hommes jusqu'au seuil de l'ère nouvelle. Clément s'empare de cette grande pensée, et, par une vue hardie et profonde à la fois, il l'applique à la philosophie grecque. Le rôle qu'elle a joué dans le passé est identique à celui que l'apôtre assignait à la Loi. Chez les Grecs, elle a été le pédagogue qui avait pour mission de conduire les âmes au christianisme. Elle leur a donné la préparation morale qui leur était indispensable pour recevoir la foi nouvelle. Clément est le premier qui ait formulé de telles vues sur le rôle de la philosophie dans l'antiquité. De quelle largeur et de quelle élévation de pensée ne témoignent-elles pas chez le catéchète d'Alexandrie!

Veut-on l'entendre lui-même exprimer ces idées? « La « philosophie, dit-il, conduisait les Grecs au Christ, « comme la Loi conduisait les Hébreux [1]. » « La philo- « sophie a été donnée comme éducatrice en vue de la per- « fection chrétienne [2]. » « Comme la prédication de l'Évan- « gile vient, en ce moment, à son heure, la Loi et les pro-

1. I, *Strom.*, 28.
2. VI, *Strom.*, 153.

« phètes ont été donnés aux Barbares au moment oppor-
« tun, tandis que les Grecs ont reçu la philosophie qui
« devait les préparer à entendre l'Évangile [1]. » « La Loi aux
« Juifs, la philosophie aux Grecs jusqu'à l'avènement du
« Christ [2]. »

Clément revient sans cesse sur cette grande idée, et ce qui montre à quel point elle était bien le fruit de ses réflexions, c'est qu'il la pousse beaucoup plus loin qu'on ne s'y attendrait. Il aime à répéter que les grands philosophes, ainsi que les meilleurs des Grecs ont été à leur peuple ce que les prophètes ont été aux Hébreux : « Dieu
« a suscité parmi les Grecs des philosophes à eux, parlant
« leur langue; ces prophètes, c'étaient les plus excellents
« des Grecs [3]. » La philosophie lui semble si bien avoir rempli chez les Grecs un rôle analogue à celui de la Loi mosaïque, qu'il n'hésite pas à les appeler l'une et l'autre, des « Testaments ». Ce sont deux διαθήκαι. « La philoso-
« phie a été donnée aux Grecs comme une sorte de testa-
« ment à leur usage, lequel devait leur servir de degré
« pour s'élever à la philosophie selon Christ [4]. »

Clément pousse le parallèle jusqu'à dire que, comme la Loi avait été donnée aux Hébreux pour leur apprendre la justice, la philosophie n'avait pas eu d'autre but. « La phi-
« losophie était nécessaire aux Grecs, avant l'avènement
« du Seigneur, en vue de la justice, » c'est-à-dire pour la

1. VI, *Strom.*, 44.

2. VI, *Strom.*, 159 : εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας.

Voyez encore VI, *Strom.*, 42; VII, *Strom.*, 11 : τοῖς μὲν ἐντολάς, τοῖς δὲ φιλοσοφίαν παρασχών.

3. VI, *Strom.*, 42.

4. VI, *Strom.*, 67 : οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς; VI, *Strom.*, 42 ; διαφοροις δὲ παιδευομένων (Juifs et Grecs) διαθήκαις ; VI, *Strom.*, 106.

leur faire connaître [1]. A la rigueur, la philosophie suffit pour rendre juste [2]. Il y a eu des justes qui n'ont pas connu la Loi. Clément les appelle des « justes selon la philoso- « phie [3] ». Enfin il soutient, dans un long chapitre du VIe livre, que ces justes ont été évangélisés dans l'Hadès même, sinon par Jésus-Christ, du moins par ses apôtres [4]. N'aurait-il pas été injuste de les laisser périr?

Notre auteur fait, cependant, une différence entre la Loi et la philosophie à l'avantage de la première. « Aux justes « selon la Loi manquait la foi...; aux justes selon la phi- « losophie ce qui faisait défaut, c'était non seulement de « ne pas avoir la foi au Seigneur, mais encore de ne pas « avoir répudié l'idolâtrie [5]. » Ainsi, il ne les mettait pas tout à fait sur le même niveau. Néanmoins, le rôle que Clément assigne à la philosophie grecque ne laisse pas d'être beau et bienfaisant. C'est elle, dit-il ailleurs, qui a proclamé parmi les Grecs la doctrine de la Providence et celle des peines et des récompenses [6]. C'est ainsi qu'elle a entretenu quelques lueurs de vérité et préparé les âmes, comme l'a fait la Loi.

Notre auteur ne pense pas que le rôle qu'il prête à la philosophie ait été dévolu exclusivement aux philosophes de profession; il y a eu des poètes et des hommes d'État qui ont mérité le titre de philosophes. Clément a une si vive admiration pour la poésie grecque, notamment pour

1. I, *Strom.*, 28 : εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία ; VI, *Strom.*, 64.

2. I. *Strom.*, 99 : καίτοι καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτε καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας.

3. II, *Strom.*, 43 ; 100 : VI, *Strom.*, 44 : οἱ κατὰ φιλοσοφίαν δικαίοι.

4. VI, *Strom.*, ch. VI ; notamment § 45.

5. VI, *Strom.*, 44.

6. VI, *Strom.*, 123 : ἡ γοῦν φιλοσοφία πρόνοιαν καταγγέλλουσα καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβήν, τοῦ δ' αὖ κακοδαίμονος τὴν κόλασιν περιληπτικῶς θεολογεῖ.

la tragédie, qu'il lui eût été difficile de ne pas l'associer, dans une certaine mesure, à la philosophie. De la législation grecque il avait une idée si élevée, que dans un endroit des *Stromates*, il semble l'égaler à la Loi de Moïse [1].

Du moment que Clément attribuait à la philosophie grecque une mission si importante et si bienfaisante, il devait être amené à se demander quelle en était l'origine. Cette origine, il ne pouvait la concevoir que d'une seule manière. Si tel avait été le rôle de la philosophie autrefois, il était évident que sa mission avait été providentielle. Tout le monde affirmait l'origine divine de la Loi des Hébreux; du moment que la philosophie avait rempli une mission analogue, elle aussi devait dériver de Dieu. C'est ce que notre catéchète affirme sans hésiter. « Il apparaît donc que la culture grecque et en même temps « la philosophie sont venues de la part de Dieu aux « hommes... » « C'est Dieu qui a fait don de la philosophie « aux Grecs [2]. » L'Écriture le déclare [3]. « La philosophie, « dit-il encore, a été donnée par la Providence [4]. »

Il serait facile de multiplier les citations. Si Clément fatigue bien souvent par d'interminables répétitions, au moins offrent-elles l'avantage de fournir une ample documentation pour chacune de ses idées. Or il n'y en a guère qu'il reproduise plus souvent et presque toujours dans les mêmes termes que celle que nous avons illustrée par les quelques passages qu'on vient de lire.

1. Voyez les chapitres xxv et xxvi du 1er livre.

2. I, *Strom.*, 37 : θέοθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους ; I, *Strom.*, 28 ; VI, *Strom.*, 42 ; θεὸς... ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν.....

3. VI, *Strom.*, 62 : τὰς γραφὰς εὑρίσκω τὴν σύνεσιν θεόπεμπτον εἶναι λεγούσας ; VI, *Strom.*, 67.

4. VI, *Strom.*, 153 : ..... καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς θείας προνοίας δεδόσθαι.... ; I, *Strom.*, 94.

Clément aime à établir ses doctrines par le témoignage des Écritures. Il trouve, par une ingénieuse allégorie, dans la multiplication des pains, la preuve que la philosophie a été un don de Dieu aussi bien que la Loi. Les pains d'orge représentent la Loi. Les poissons sont la figure de la philosophie. Comment cela ? parce que, comme les poissons habitent l'onde, la philosophie est née et s'est développée dans cet océan qui est le monde païen [1] !

Mais Clément en appelle aussi à la raison. Son explication de l'origine de la philosophie lui paraît reposer sur un principe que personne ne conteste. Tout le monde, en effet, accorde que Dieu est l'auteur de tout ce qui est excellent. La philosophie est une des bonnes choses qui existent ici-bas. Elle vient donc de Dieu. Notre auteur, selon son habitude, a reproduit ce raisonnement sous les formes les plus variées. « Tu ne te tromperas pas en faisant « remonter à la Providence les choses bonnes, qu'elles « soient grecques ou qu'elles soient chrétiennes. » « Ce ne « peut être une erreur d'affirmer, comme principe général, « que toutes les choses nécessaires et utiles à l'existence « viennent de Dieu, et qu'en particulier la philosophie a « été donnée aux Grecs comme une sorte de testament à « leur usage [2]... »

Notre auteur a développé cette idée avec une certaine ampleur dans un long passage, dont nous donnerons maintenant une analyse sommaire [3]. Prétendre que Dieu n'a pas fait don de la philosophie aux Grecs, c'est méconnaître la Providence, c'est en avoir une mesquine idée, c'est ignorer la nature et l'étendue de son action. De Dieu

1. VI, *Strom.*, 94.

2. I, *Strom.*, 28. Nous donnons à la page 182 la traduction en entier de ce passage que nous citons si souvent. Cf. VI. *Strom.*, 67,

3. VI, *Strom.*, 156-161 ; notamment 156, 157, 158.

viennent toutes les choses vraiment bonnes. Il est incontestable que la philosophie a été un bienfait pour les Grecs. Il semble donc qu'on doive conclure que la philosophie dérive de Dieu. On ne peut échapper à cette conclusion qn'en mutilant l'idée de Providence. En effet, il faut alors qu'on limite la Providence à une action toute générale, et qu'on nie qu'elle puisse être la cause des choses particulières et individuelles. S'il en était ainsi, si le particulier lui échappait, alors on pourrait affirmer que cette chose excellente qu'est la philosophie a surgi sans que Dieu y soit pour quelque chose, et même qu'elle a eu une origine satanique. Mais comment admettre cette mutilation de l'idée de Providence ? « Dieu sait tout; rien ne lui échappe. « Il n'est pas, comme l'un de nous, mêlé aux spectateurs « qui ne voient que ce qui se passe devant eux; il plane au-« dessus du théâtre; son regard plonge dans toutes les « directions et embrasse tout ce qui s'y peut voir ».

Mais comment Dieu exerce-t-il sa providence? Est-ce toujours par lui-même et directement? L'activité humaine reste-t-elle sans emploi ? Loin de là. Dieu s'en sert précisément pour atteindre ses fins. Les exemples abondent. La santé, la vigueur, la richesse, ce sont des biens que nous procurent le médecin, le professeur de gymnastique, le commerce. Mais nous ne les aurions pas sans la Providence de Dieu. Une part revient donc à celle-ci et une part à l'activité humaine. L'intervention de la Providence est partout sensible. Il y a des avantages qui échoient à tous les hommes en commun, mais il n'y a que les bons qui en profitent réellement. Les pensées des hommes vertueux sont l'effet de l'inspiration de Dieu. Ainsi se croisent et s'assistent mutuellement l'action de l'homme et l'intervention de la Providence.

Appliquons ces idées au sujet en discussion. Le berger

fait choix de ses meilleurs moutons et les met à la tête du troupeau. De même, lorsque Dieu veut faire du bien aux hommes, — telle est toujours sa volonté, — il choisit ceux qui sont le plus capables d'être utiles aux autres et s'en sert à cet effet. C'est ainsi qu'il a suscité les philosophes, il savait ce qui convenait aux Grecs, et c'est pour leur bien qu'il leur a donné la philosophie.

Ce beau passage, que nous avons essayé d'interpréter en même temps que nous l'analysions, est caractéristique de Clément. On a remarqué la conception si élevée de la Providence qui s'y trouve. Elle offre une analogie frappante avec la conception correspondante d'Épictète. C'est donc sur cette large base que notre auteur fonde son explication de l'origine de la philosophie. Il nous force ou d'admettre qu'elle est un don de Dieu ou de mutiler l'idée de Providence [1].

Notre but n'est pas d'exposer la doctrine de notre catéchète jusque dans ses derniers détails. Il fait, cependant, une distinction qui est trop importante pour que nous n'en fassions pas mention. Se servant de termes courants dans la langue philosophique de son temps, Clément aime à dire que la philosophie ne vient pas de Dieu κατὰ προηγούμενον, mais κατὰ ἐπακολούθημα. Ce sont des locutions familières à Plutarque, Sextus Empiricus et Épictète. La première signifie « primitivement », « préalablement », « en principe », ou, plus exactement encore, « essentiellement », « en soi » ; l'autre terme veut dire « par suite » ou « en conséquence ». Notre auteur estime donc que la philosophie ne vient pas, *par voie directe*, de Dieu, mais *par voie indirecte*. Il recule ainsi la causalité divine au deuxième degré.

1. Le culte des astres est aussi un don de Dieu aux païens, VI, *Strom.*, 110.

Voilà une distinction dont on saisira tout de suite l'importance, lorsqu'on verra qu'elle permet à Clément d'établir une différence très nette entre la philosophie et l'Ancien Testament. Il a semblé plus d'une fois qu'il les mettait absolument sur le même niveau. Ne leur attribue-t-il pas une même origine ? On pouvait se demander si l'Ancien Testament ne perdait pas son caractère propre dans la théorie de notre théologien. Grâce à la distinction qu'il vient de faire, il n'a pas de peine à éviter cette erreur [1]. L'Ancien et le Nouveau Testament viennent directement de Dieu, la philosophie est moins rapprochée de la source ; elle en est éloignée, en quelque sorte, d'un degré. Ajoutons, cependant, que ce n'est pas sans hésitation que Clément formule ainsi l'infériorité de la philosophie. Dans un passage où justement il vient de faire cette ingénieuse distinction, il laisse échapper cette phrase incidente : « Peut-être fut-elle aussi (la philosophie) donnée directe- « ment aux Grecs au temps où le Seigneur n'avait pas « encore appelé ceux-ci [2]. » Au fond du cœur, il ne distinguait guère entre l'Ancien Testament et la philosophie. C'est du moins ce que l'on a quelque droit de supposer, lorsqu'on le voit citer indifféremment tantôt les philosophes et tantôt les prophètes.

Clément a résumé les idées que nous venons d'exposer dans un passage que nous avons plusieurs fois cité et que nous mettons maintenant sous les yeux du lecteur. « Avant « l'avènement du Seigneur, dit-il, la philosophie était « nécessaire aux Grecs pour leur inculquer la justice, « maintenant elle est utile au développement de la piété,

1. I, *Strom.*, 28 : αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεὸς ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας ; I, *Strom.*, 37.

2. I, *Strom.*, 28.

« étant, pour ceux qui arrivent à la foi par le raisonnement « (les chrétiens qui ne s'en tiennent pas à la simple foi), « une sorte de discipline préparatoire et préliminaire. « Car, dit l'Écriture, « ton pied ne bronchera pas », si tu « fais remonter à la Providence les choses excellentes, « soit les grecques, soit les nôtres. Car Dieu est cause de « toutes les choses bonnes, des unes en première ligne et « directement, telles que l'Ancien et le Nouveau Testa- « ment, des autres, par voie de conséquence, indirecte- « ment, telles que la philosophie. Peut-être même a-t-elle « aussi été donnée aux Grecs directement au temps où le « Seigneur n'avait pas encore appelé les Grecs. Car elle « aussi servait à la race grecque de pédagogue pour la « conduire à Christ, comme la Loi servait de pédagogue « aux Hébreux. Ainsi donc la philosophie, en frayant les « voies, prépare celui que Christ rend ensuite parfait [1] ».

Quel chemin la pensée chrétienne a parcouru depuis Justin Martyr! On trouve chez celui-ci le germe de presque toutes les idées de Clément. Mais elles sont encore si vagues et si indécises qu'à coup sûr elles n'auraient jamais eu la fortune qui leur était réservée. Notre catéchète se répète sans cesse; c'est sans doute pour cela qu'il a été le pédagogue de toute une génération et que ses idées sont devenues le fondement même et le point de départ de la doctrine ecclésiastique.

Clément ne se contente pas d'affirmer que la philosophie est un don de Dieu. Il prétend préciser cette proposition toute générale. Dieu s'est servi de certains intermédiaires pour faire parvenir aux Grecs la Vérité ou du moins des lueurs de la Vérité. Il nous a dit que c'est indirectement qu'elle leur a été communiquée.

1. I, *Strom.*, 28.

Quelles sont les voies particulières dont la Providence a fait usage pour éclairer les philosophes dans une certaine mesure?

La plus importante a été l'Ancien Testament [1]. Les Grecs auraient exploité et, en quelque sorte, mis au pillage les oracles juifs. Voilà comment s'expliquerait cette large infiltration de vérité que chacun constate dans la philosophie grecque.

Notre catéchète fait le plus grand état de cette explication. Non seulement, il l'expose avec ampleur, mais il y revient à trois ou quatre reprises [2].

Voyons brièvement comment il établit une thèse qui semble si étrange. Il s'efforce d'abord de la démontrer au point de vue de l'histoire. Les philosophes grecs dépendent de la sagesse hébraïque, parce que celle-ci est bien plus ancienne que la philosophie. Moïse est antérieur au plus ancien des philosophes et des poètes de la Grèce. Clément l'établit à l'aide de tables chronologiques que lui fournissent les auteurs grecs eux-mêmes! Or, Moïse n'est pas seulement l'ancêtre de la philosophie par l'ancienneté des jours, il l'est encore par sa sagesse. Il a excellé dans tout ce qui fait un grand homme et un grand sage. Il n'y a pas un élément de la philosophie qui ne se trouve dans ses livres. C'est donc de lui que dérive toute la sagesse grecque. D'ailleurs, les Grecs ne reconnaissent-ils pas eux-mêmes qu'ils sont les élèves des Égyptiens et des Barbares? Platon n'en fait-il pas l'aveu dans son *Timée*? N'est-ce pas aux Barbares que les Grecs doivent l'invention de tous leurs arts? Enfin, leurs philosophes ne sont-ils pas, pour

1. I, *Strom.*, ch. xx.

2. Voyez I, *Strom.*, ch. xv-xxix; II, *Strom.*, ch. xviii; V, *Strom.*, ch. xiv; VI, *Strom.*, ch. ii-vi. Voir notre analyse des *Stromates*, p. 99.

la plupart, d'origine barbare? A cette preuve historique, Clément en ajoutait une autre tirée de la comparaison des paroles de l'Écriture et d'une foule de passages plus ou moins analogues des poètes et des sages de la Grèce. Voyez, disait-il, en citant telle ou telle sentence de poète ou de philosophe, cette parole n'a-t-elle pas été manifestement empruntée à tel passage du saint Livre ? Pour un esprit gâté par l'abus de l'allégorie, l'analogie paraissait de la dernière évidence et la thèse irréfragable!

On n'ignore pas que Clément n'est pas l'auteur responsable de cette singulière explication de l'origine de la philosophie grecque. Il l'avait puisée dans la littérature judéo-hellénistique qui florissait à Alexandrie depuis plus de trois siècles. Les Juifs, voulant démontrer la supériorité de la sagesse hébraïque, avaient imaginé d'accuser les Grecs de plagiat. C'était dans la version des Soptante que les philosophes auraient puisé à l'envi [1]. Tout autres étaient les raisons que notre catéchète avait d'adopter la même thèse. Elle lui servait admirablement à se justifier à lui-même l'usage qu'il voulait faire de la philosophie grecque.

S'il était vrai que les philosophes avaient emprunté leurs plus belles doctrines à Moïse et aux prophètes, n'avait-il pas le droit de leur reprendre un bien qui ne leur appartenait pas? Quel inconvénient pouvait-il y avoir à étudier des idées qu'on savait dériver de l'Ecriture elle-même? Si donc Clément, comme plus tard saint Jérôme et saint Augustin, s'est demandé avec inquiétude s'il ne devait pas rompre tout commerce avec les premiers maîtres de sa

1. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, IIe partie, p. 762. Textes d'Aristobule, de Philon ; Clément d'Alexandrie, I, *Strom.*, 150 ; Eus., *Praep. evang.*, XIII, 12, 1 ; IX, 6, 6-8 ; Josèphe, *Contra Apionem*, II, 12 ; Philon, etc.

pensée, il n'a pas tardé à se tranquilliser en songeant à ce que la philosophie devait aux Saints-Livres. Puis, quelle arme pour se défendre contre les timorés n'avait-il pas dans cette thèse? S'il montrait l'utilité de l'étude de la philosophie et que l'on en convînt, mais qu'on lui objectât que la philosophie était du siècle, appartenait au paganisme, dérivait du Diable, et, par conséquent, qu'un chrétien ne devait pas s'y appliquer, il n'avait qu'à répondre que la philosophie grecque était, dans une large mesure, fille des Écritures. Que pouvait-on lui opposer, d'autant plus que ses savantes démonstrations étaient bien faites pour en imposer à ses contradicteurs? On comprend, dès lors, qu'il ait attaché une grande importance à cette thèse qu'il avait lui-même empruntée aux judéo-alexandrins; qu'il ait apporté un soin particulier à l'exposer, à l'établir, à la démontrer à force d'érudition; qu'il s'y soit repris à plusieurs fois, craignant de ne pas l'avoir suffisamment mise en lumière. Au fond, cette thèse était la pierre angulaire de tout son système. Il avait besoin de cette sorte d'appui matériel pour élever l'édifice hardi et hasardeux qu'il projetait. Sans ce fondement massif, aurait-il osé construire? Sans ces pesantes démonstrations, aurait-il eu le courage d'exploiter la philosophie, de la mettre au service du christianisme, de sanctionner l'alliance de celui-ci avec celle-là, d'affirmer que la sagesse grecque provient, du moins indirectement, de Dieu lui-même, qu'elle a rempli une mission analogue à celle de la Loi, bref, qu'un chrétien qui ambitionne de devenir parfait ne saurait se dispenser de l'étudier? La démonstration que Clément a donnée de sa thèse nous semble bien faible, malgré son ampleur et l'étalage d'érudition qui l'accompagne; cette lourde cuirasse ne cache guère qu'un fantôme. Qu'importe? Clément en était satisfait; elle suffisait à ses élèves

et à ses lecteurs; quelque boiteuse que fût sa thèse, elle a servi à mettre la conscience de notre catéchète à l'aise, et elle lui a permis d'accomplir l'œuvre nécessaire de l'alliance de la philosophie et du christianisme.

Clément avait, cependant, un scrupule qu'il n'a pas voulu taire. Au bout du compte, la philosophie était plagiaire. L'Écriture ne le proclamait-elle pas elle-même? Jésus n'avait-il pas dit, en faisant allusion aux philosophes : « Tous ceux qui sont venus avant moi, ont été des voleurs et des brigands? » Dieu a-t-il pu sanctionner ce vol? S'en serait-il fait complice en investissant ensuite la philosophie d'une mission providentielle? Clément s'est donné beaucoup de peine pour écarter cette objection? Il s'attache à montrer que Dieu n'a pas été complice et qu'il ne l'était pas nécessairement en tolérant ce vol dont tant de bien devait sortir [1].

Ailleurs notre auteur explique la part de vérité qui se trouve chez les philosophes par les confidences que les « anges » du VIe chapitre de la Genèse auraient faites aux femmes dont il est dit qu'ils s'éprirent [2]. Une autre explication qu'il donne est que c'est par l'effet d'un heureux hasard que la sagesse grecque s'est rencontrée avec la sagesse divine [3]. Il ne craint pas, en plusieurs endroits, d'insinuer que les philosophes ont, dans certains cas, deviné ou trouvé la vérité par eux-mêmes et par le seul effort de leur pensée [4].

Clément nous réserve une dernière explication des vérités qui se trouvent dans la philosophie. Dans un pas-

1. I, *Strom.*, 81 à 87.

2. V, *Strom.*, 10; VII, 6 : ὁ διδοὺς τοῖς Ἕλλησιν τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων.

3. V, *Strom.*. 10; I, *Strom.*, 94.

4. I, *Strom.*, 87 : τὰ δὲ (δόγματα) καὶ ἐξευρόντες. VI, *Strom.*, 55.

sage curieux et remarquable, il émet l'idée qu'il y a partout répandue, notamment au sein de l'humanité, une intelligence universelle (φρόνησις). Cette sorte de raison, immanente dans les choses, revêt les formes les plus diverses. A chacun de ses avatars successifs, elle reçoit une nouvelle appellation. Tantôt, elle s'applique aux causes premières et alors elle se nomme intuition, νόησις. Tantôt, elle s'efforce de démontrer dialectiquement les intuitions de la νόησις ; elle s'appelle alors la γνῶσις ou l'ἐπιστήμη. Elle s'appelle πίστις lorsque, demeurant dans la sphère de la piété, elle se contente de croire au Verbe et de maintenir la pratique des œuvres qu'il prescrit. Ailleurs, elle se manifeste sous la forme de l'intelligence qui produit les arts et métiers ; on la nomme alors τέχνη, etc. [1].

Ainsi les sages de la Grèce auraient participé à la raison divine répandue dans les choses dans une mesure suffisante pour atteindre une partie de la vérité. Justin Martyr avait déjà dit quelque chose de semblable. Il concevait le Verbe divin comme pénétrant partout et suscitant tout ce qu'il y a d'excellent sur la terre. Nos deux philosophes chrétiens ont emprunté cette idée aux stoïciens. Ceux-ci enseignaient que la divinité pénétrait et s'infiltrait en toute chose. Sûrement Clément s'est emparé de cette idée avec un sentiment de satisfaction. Nous avons vu qu'il avait de la peine à admettre que la philosophie ne vînt de Dieu que par voie d'intermédiaires. C'est sans doute le même sentiment qui le pousse à accueillir l'idée qu'elle émanait de la raison divine éparse dans l'Univers et constamment active dans les âmes.

Telles sont les voies diverses par lesquelles la vérité est

1. VI, *Strom.*, 154, 155. Voyez aussi I, *Strom.*, 26 : ἔχουσι μέν τι οἰκεῖον φύσεως ἰδίωμα, etc.

parvenue jusqu'aux philosophes. Clément nous laisse choisir. Il faut avouer qu'il aurait eu quelque peine à concilier toutes ces explications dont la plupart ne sont pas originales. A-t-il lui-même remarqué qu'elles sont contradictoires? C'est douteux. Au fond, dans toute cette question de l'origine de la philosophie, l'essentiel pour lui était qu'on accordât qu'elle dérivait de Dieu. C'est de lui qu'elle avait reçu l'étincelle d'où elle avait jailli [1]. Voilà ce que Clément ne cesse de répéter. Expliquez comme vous voudrez les voies et moyens dont Dieu a fait usage pour donner aux Grecs une portion de la Vérité; tout ce que je demande, semble-t-il dire, c'est qu'on reconnaisse que, par tout un côté, la philosophie est vraie, qu'elle dérive donc de Dieu et qu'elle n'a surgi que par suite d'une dispensation providentielle.

C'est si bien sa véritable pensée que lui, qui accueille si volontiers des explications aussi diverses que celles que nous venons de mentionner, a constamment repoussé celle qui était généralement reçue par les chrétiens. Parmi les fidèles il était entendu que le Diable était l'inventeur de la philosophie et qu'elle était un habile déguisement de l'erreur, propre à tromper les âmes. Voilà une explication que Clément n'a jamais admise, et c'est avec indignation qu'il repousse l'idée de l'origine satanique de la philosophie [2].

Ainsi, en théorie du moins, notre auteur met la philosophie grecque bien au-dessous du christianisme. Ce n'est même qu'avec beaucoup d'hésitation qu'il la place sur le même niveau que la Loi et l'Ancien Testament. Elle n'a

1. *Protrept.*, 74 : εἰ γὰρ.... ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες Ἕλληνες. etc. V, *Strom.*, 29 : la philosophie, c'est la mèche qu'on allume en dérobant au soleil une étincelle; VI, *Strom.*, 149, 157.

2. I, *Strom.*, 44, 80, 81 ; VI, *Strom.*, 159.

été qu'un degré pour s'élever jusqu'au christianisme [1]. Elle devait préparer les Grecs à recevoir la religion nouvelle.

Rien donc n'est plus faux que de voir en Clément un enthousiaste aveugle de la philosophie grecque qui a voulu, coûte que coûte, l'associer au christianisme. Les textes nous ont montré qu'il reste très indépendant vis-à-vis de la sagesse des Hellènes. Non seulement il critiquait les philosophes avec une entière liberté, les taxant de vanité, mais même à l'égard de cette philosophie théologique et morale à laquelle il daignait accorder le titre de philosophie, il faisait les plus fortes réserves [2]. Il lui refusait la connaissance de l'absolu; il estimait qu'elle n'embrasse que le relatif. « Cette philosophie toute relative est « quelque chose de purement élémentaire, tandis que la « science vraiment parfaite (le christianisme), dépassant « l'Univers visible, atteint le monde des Idées et même « s'élève aux choses plus spirituelles encore [3]. » La philosophie ne connaît qu'en partie (μερική), car tout ce qu'elle est parvenue à proclamer avec clarté, c'est la doctrine de la Providence et celle des peines et des récompenses après la mort. Elle ne sait rien de plus précis. Elle est notamment fort défectueuse dans tout ce qu'elle dit du Fils de Dieu [4].

Rappelons un passage souvent cité qui met bien en lumière le véritable point de vue de notre auteur :

1. Clément emploie le mot ὑπόβαθρον pour marquer la vraie place de la philosophie, VI, *Strom.*, 67.

2. VI, *Strom.*, 56; il les accuse de φιλαυτία.

3. VI, *Strom.*, 68 : διὸ καὶ στοιχειωτική τίς ἐστιν ἡ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία.

4. VI, *Strom.*, 123 : ἡ γοῦν φιλοσοφία..... τὰ πρὸς ἀκρίβειαν καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκέτι σώζει. Voyez aussi VI, *Strom.*, 166 : μόνη τοίνυν ἡ παρ' ἡμῖν θεοδίδακτός ἐστι σοφία ἀφ' ἧς αἱ πᾶσαι πηγαὶ τῆς σοφίας ἤρτηνται ὅσαι γε τῆς ἀληθείας στοχάζονται.

« Quoique la vérité soit une, — c'est l'erreur qui est mul-
« tiple et diverse, — les sectes de la philosophie, la barbare
« aussi bien que la grecque, imitant l'exemple des Bac-
« chantes qui mirent en pièces les membres de Penthée, se
« vantent de posséder dans la part de vérité qui leur est
« échue, la vérité tout entière. Mais je le pense, tout sera
« bientôt inondé des clartés de la lumière qui se lève. »

CHAPITRE VI

Du Rôle de la Philosophie dans le présent.

Il fallait une grande hauteur de vues pour apprécier le rôle de la philosophie dans le passé comme l'a fait Clément. Mais il ne lui suffisait pas d'être un historien impartial : il lui fallait être au clair sur l'utilité présente de la sagesse grecque. Les chrétiens avaient-ils des raisons pratiques pour se livrer à l'étude de la philosophie? Pouvait-elle leur rendre de réels services? Avait-elle encore une mission à remplir dans le monde nouveau que créait le christianisme?

Clément en est fermement convaincu. Il l'affirme et le répète à satiété. « Comme le cycle des études préparatoires, dit-il, rend propre à étudier la philosophie, de même la philosophie à son tour aide à acquérir la suprême sagesse [1]. »

Une des idées fondamentales de notre auteur est qu'il y a parmi les chrétiens une élite qui a le droit et le devoir d'aspirer à une forme de christianisme qui soit supérieure à celle du simple fidèle. Cette supériorité doit se manifester à la fois au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Le christianisme « gnostique » doit consister en une connaissance et une moralité qui le distinguent du christianisme vulgaire. Or, et c'est là toute la thèse de

1. I, *Strom.*, 30; I, *Strom.*, 28.

notre auteur, pour atteindre ce but, la culture et la philosophie sont indispensables.

En effet, remarquons d'abord que les études, que l'on faisait habituellement avant de songer à se mêler de philosophie et que les Grecs appelaient τὰ ἐγκύκλια, constituent une discipline pour l'esprit. Chaque branche de ces études contribue pour sa part à l'éducation de l'intelligence et la prépare à recevoir la Vérité. Musique, arithmétique, géométrie, astronomie, dialectique, aident toutes à former le chrétien qui aspire au christianisme supérieur[1].

Ainsi Clément ne veut pas que l'Église répudie la culture grecque. Il la croit nécessaire, tout au moins, à un petit nombre de chrétiens. Il a un sentiment très vif de la supériorité pédagogique de cette culture. Il avait beau soutenir que les Barbares avaient inventé les arts et que les Grecs étaient leurs élèves, se livrer parfois à l'adresse de la civilisation grecque à des vivacités qui rappellent les déclamations de Tatien et de Tertullien, sa haute intelligence le ramenait bientôt à l'équité et à la réalité. Il reconnaissait alors qu'il n'y avait que la Grèce qui sût cultiver l'esprit, le discipliner et le rendre apte à la réflexion. On l'a vu, l'opinion de Clément scandalisait les fidèles, mais elle était clairvoyante et même prophétique. Malgré ses répugnances, l'Église devait adopter le cycle des études grecques.

Lorsque Clément réclamait le droit d'étudier la philosophie, il ne faisait que tirer la conséquence très logique de ses vues sur la culture grecque. En effet, la philosophie incarnait et portait à sa plus haute puissance le

1. VI, *Strom.*, 80 : παρ' ἑκάστου μαθήματος τὸ πρόσφορον τῇ ἀληθείᾳ λαμβάνων ; voir le paragraphe tout entier.

génie de l'éducation hellénique. Elle devenait donc nécessaire aux chrétiens absolument au même titre que les études préparatoires. « Comme le cultivateur arrose « d'abord la terre, nous aussi nous répandons les eaux « de la philosophie grecque sur cette terre qui est l'âme « des croyants, afin qu'elle puisse d'abord recevoir la « semence spirituelle qu'on y jette et ensuite la faire pous- « ser sans peine [1]. »

Ce qui constituait en quelque sorte l'âme de la philosophie, c'était la dialectique. C'est par elle qu'on s'initiait à la méthode de la pensée grecque. C'est elle qui faisait la vertu et la supériorité de la philosophie. Clément le sentait parfaitement. Aussi en faisait-il le plus grand cas. Au fond, ce qu'il puisait dans la philosophie, c'était moins les opinions et les doctrines que l'art de raisonner. Qu'on en juge par le passage suivant : « La vraie dialec- « tique, par opposition à celle des sophistes, étudie les « choses, en estime les propriétés et les vertus, s'élève « ensuite graduellement jusqu'à discuter de la souveraine « substance de toutes choses ; elle pousse la hardiesse « jusqu'à tendre vers le Dieu de l'Univers, promettant non « la connaissance de ce qui tombe sous l'expérience hu- « maine, mais la science des choses divines et célestes, « etc. [2]. »

Voilà un langage qui porte l'empreinte de Platon. Celui qui a tracé ces lignes se souvient des éblouissantes constructions dialectiques du *Phédon* et de la *République*. La dialectique lui apparaît comme une sorte d'échelle merveilleuse qui escalade les cieux. Déjà si puissante entre les mains de Platon, n'avait-elle pas été encore perfec-

1. I, *Strom.*, 17.
2. I, *Strom.*, 177 tout entier.

tionnée par Aristote et Chrysippe? Quelle arme formidable n'était-elle pas devenue lorsqu'un Antiochus ou un Carnéade la maniait! Aussi quand il songe à la dialectique, deux impressions contraires dominent Clément. D'une part, elle lui apparaît comme le seul levier capable de porter l'âme sur les hauteurs où siège Dieu et, d'autre part, il voit en elle l'instrument le plus perfide de mensonges et de sophismes. Ce qui demeure gravé dans son esprit, c'est le sentiment de la puissance de la dialectique et, par conséquent, de sa nécessité.

Clément éprouvait en face de la philosophie à peu près ce que chacun de nous ressent en face de la science. Sans doute celle-ci est trop différente de celle-là pour que les situations soient les mêmes. Il y a cependant analogie. Celui qui a une fois bien compris la force et la portée de cette méthode scientifique, laquelle n'a cessé de se perfectionner depuis Descartes, en demeure frappé. La dialectique inspirait à Clément le même sentiment. Trop clairvoyant pour s'en tenir à une admiration aveugle, il n'en restait pas moins ébloui.

Quels services attendait-il de la dialectique? Elle apprend tout d'abord, dit-il, à discerner le vrai du faux. « La philosophie grecque ne rend pas la Vérité plus puissante, mais elle paralyse les efforts de la sophistique [1]. » — « La philosophie, » entendons la dialectique, « c'est la serpette qui permet de démêler les branches enchevêtrées, de couper les sarments gourmands, de détruire les ronces ». Ainsi elle protège la pensée du chrétien contre les pièges de la fausse sagesse. Elle est comme la haie qui préserve la vigne. « La dialectique, c'est le mur grâce

1. I, *Strom.*, 100; 33 : τοῖς τε αὖ δι' ἀπάτην ὑποτρέχουσιν ἡμῖν ὑποπίπτειν οὐκ ἐᾷ.

auquel la vérité n'est pas foulée aux pieds par les sophistes [1]. »

Un autre service de même nature que rend la dialectique, c'est d'apprendre à distinguer avec précision les choses et les idées; on s'exerce ainsi au maniement des νοητά, on s'élève dans le monde intelligible [2]. « Le gnos-« tique, dit-il, ou le chrétien parfait fera usage de la « dialectique. Il s'appliquera, avec elle, à distinguer les « espèces des genres; il la suivra dans l'effort de dépouiller « les choses jusqu'à ce qu'elle parvienne aux essences « simples et premières [3]. »

La dialectique aiguise l'esprit et le rend plus pénétrant. Affiné par elle, il s'élève à l'intelligence des symboles contenus dans les Ecritures; l'allégorie n'a plus de secrets pour lui [4].

Voici un passage qui résume bien le point de vue de Clément : « Une démonstration faite selon les règles de la « logique implante, dans l'âme de celui qui sait la suivre, « une créance précise, de sorte qu'il ne saurait imagi-« ner que ce qui est démontré fût autrement et, en outre, « elle ne nous laisse pas tomber dans les pièges des so-« phistes. Elle purifie l'âme des choses sensibles et l'ex-« cite jusqu'à ce qu'elle parvienne à percevoir la vérité. [5] »

Les textes que l'on vient de parcourir font voir assez

1. I, *Strom.*, 100; VI, *Strom.*, 81 : οἷον θριγκὸς γάρ ἐστι διαλεκτική ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν; I, *Strom.*, ch. x.

2. I, *Strom.*, 177 : αὕτη γὰρ τῷ ὄντι ἡ διαλεκτικὴ φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητά, διαιρετικὴ ἑκάστου τῶν ὄντων ἀμίκτως τε καὶ εἰλικρινῶς, τοῦ ὑποκειμένου δεικτική.....

3. VI, *Strom.*, 80, traduction libre d'une phrase dont le texte paraît incertain. Voyez le chapitre x tout entier du VIe *Stromate*.

4. VI, *Strom.*, 82 : ἡ διαστολὴ δὲ τῶν ὀνομάτων τῶν τε πραγμάτων κἂν ταῖς γραφαῖς αὐταῖς μέγα φῶς ἐντίκτει ταῖς ψυχαῖς.

5. I., *Strom.*, 33.

clairement que ce que Clément demande avant tout à la philosophie, c'est *sa méthode*. Il lui envie sa puissante dialectique. Il comprend qu'elle constitue une incomparable discipline de l'esprit. Il ne voudrait pas que le christianisme n'en eût pas le bénéfice. « Si, d'une part, s'écrie-« t-il, nous déclarons qu'il est possible d'être croyant, « alors même qu'on fût illettré, d'autre part, nous recon-« naissons qu'il est impossible, sans science, de com-« prendre tout le contenu de la foi [1]. »

Partout il fait assez bon marché des enseignements de la philosophie; tout ce qu'il lui accorde, c'est de posséder quelques parcelles de la Vérité. Mais ce qu'il ne peut lui dénier, ce qui excite sa plus vive admiration, ce sont ses règles de pensée, sa force de raisonnement, et enfin ce génie de la spéculation qui n'appartenait qu'à elle. Préparer l'esprit à accueillir la Vérité, le rendre apte à la saisir et à la contempler, voilà le service que la philosophie peut rendre, et voilà la principale raison pour laquelle on doit la cultiver. Comme il ne cesse de le répéter, la philosophie est l'auxiliaire de la Sagesse divine [2]. Telle est sa fonction. Il ne faut pas l'oublier. Il faut se garder de lui donner la première place dans ses préoccupations et dans ses études. La philosophie, une fois son œuvre d'éducation achevée, ne doit plus être pour le gnostique véritable qu'une sorte de délassement [3].

1. I, *Strom.*, 35.

2. I, *Strom.*, 97 : οὕτω καὶ ἡ φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας, ζήτησις οὖσα ἀληθείας, συλλαμβάνεται, οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως, σὺν δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία καὶ συνεργός.

3. VI, *Strom.*, 62 tout entier. Voyez aussi VI, *Strom.*, 162 : « Notre « gnostique est sans cesse occupé des choses principales; s'il a le temps « et le loisir, il s'applique à la philosophie grecque de préférence à toute « autre récréation; il en prend, comme on prend du dessert, juste ce « qu'il faut.

Nous avons l'habitude de distinguer très nettement le domaine intellectuel du domaine moral, les idées de la volonté. Clément, pas plus que les philosophes de son temps, ne traçait une ligne de démarcation aussi rigoureuse. A ses yeux, les méthodes de la philosophie ne servent pas seulement à discipliner l'esprit, elles contribuent aussi à purifier l'âme, à nous affranchir de nos vices et à nous inculquer la vertu.

Le point de vue de notre auteur est celui de son temps. Depuis deux siècles environ, la philosophie tournait décidément à la direction. Épictète et Sénèque sont de véritables directeurs de conscience. Ici encore, dans le domaine moral, Clément avait le sentiment très juste de la supériorité pédagogique de la philosophie grecque. Aussi n'hésite-t-il pas à le proclamer, quoique moins souvent et avec moins d'insistance. Il est néanmoins certain qu'il estime que la philosophie peut se rendre utile au chrétien, aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine intellectuel [1].

Un dernier service qu'il attend de la philosophie grecque est qu'elle serve d'instrument de propagande. Il comprenait que, pour gagner les hommes cultivés, il fallait leur parler leur langage et leur exposer les doctrines chrétiennes sous une forme qui leur fût familière. « Il faut, « dit-il, présenter à ceux qui sont avides de sagesse les « choses qui leur sont propres (langage, idées), afin qu'ils « parviennent, par le moyen des choses qui leur appar- « tiennent, à la foi en la Vérité [2]. » A l'appui de cette

1. VII, *Strom.*, 20 : φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει..... τὴν ψυχήν. Notez l'emploi du terme προκαθαίρειν.

2. V, *Strom.*, 18 : διὸ καὶ τοῖς τὴν σοφίαν αἰτοῦσι τὴν παρ' αὐτοῖς ὀρεκτέον τὰ οἰκεῖα ὡς ἂν ῥᾷστα διὰ τῶν ἰδίων εἰς πίστιν ἀληθείας εἰκότως ἀφίκοιντο.

idée si juste, il cite la parole de l'apôtre Paul : « Je me fais tout à tous, afin d'en gagner quelques-uns. »

Ce rapide aperçu suffira pour nous convaincre que Clément n'entendait nullement se borner à louer le grand passé de la philosophie. Il lui assigne une fonction présente nettement définie. Son rôle de pédagogue n'est pas encore achevé. Elle doit continuer à le remplir auprès des chrétiens. Sans doute, elle est déchue de son haut rang. Elle n'est plus comme autrefois, la reine sans rivale. « La Vérité grecque, » c'est-à-dire la part de vérité qui se trouve dans la philosophie, « malgré la similarité « des noms, diffère profondément de la Vérité chrétienne. « Elle lui est inférieure, quant à la grandeur de la connais- « sance, la force démonstrative, la vertu divine et choses « semblables [1] ». Sa tâche est cependant encore considérable. Ce n'est pas un médiocre honneur pour elle d'être l'institutrice de la nouvelle religion.

Voilà comment Clément conçoit l'alliance de la philosophie et du christianisme. Sa principale préoccupation a été de conserver, au profit du jeune christianisme, ce que la philosophie avait de meilleur. Les philosophes auraient pu se plaindre qu'il subordonnait entièrement la sagesse grecque à la Sagesse chrétienne. Il le savait et il ne s'en cachait pas. S'il ne l'avait pas fait, aurait-il encore été chrétien? En somme, cette solution qu'il proposait du grand problème qui se posait alors devant la conscience chrétienne n'était-elle pas la plus satisfaisante? De cette solution, nous ne connaissons encore que la théorie; il nous reste à rechercher si, en fait, notre auteur a respecté les limites qu'il trace lui-même? N'a-t-il emprunté à la philosophie que ses méthodes et sa pédagogie? N'a-t-elle pas

1. I, *Strom.*, 98.

exercé sur l'ensemble de ses idées une influence plus profonde que l'on ne supposerait d'après sa théorie? C'est ce que nous étudierons dans notre troisième partie. Mais auparavant il nous faut aller jusqu'au fond de sa pensée et lui demander comment il s'explique les rapports de la foi et de la connaissance. C'est le nœud même du problème des rapports du christianisme et de la philosophie.

CHAPITRE VII.

La Foi et la Gnose.

Dans les discussions assez confuses qui remplissent une notable partie des *Stromates* était impliquée une question infiniment grave; le christianisme se confondra-t-il avec la foi des simples ou bien admettra-t-on qu'il revête une forme supérieure? Question qui ne pouvait guère manquer de se produire vers la fin du IIe siècle. Il était inévitable à ce moment-là que certains chrétiens se sentissent à l'étroit dans les limites de la foi populaire. Ne voyaient-ils pas la philosophie contemporaine prêcher une morale et exposer une théologie qui faisaient une certaine figure? N'était-ce pas le temps où le gnosticisme promettait un christianisme digne de rivaliser avec la sagesse grecque elle-même? En face et de l'hérésie et de la philosophie, la foi chrétienne devait paraître un peu humble. Renoncer à lui donner une forme plus philosophique et plus imposante, n'était-ce pas abdiquer? Une telle médiocrité d'ambition devait paraître le signe d'une véritable médiocrité de foi et d'enthousiasme chrétiens.

Voilà ce que Clément voulait faire comprendre à l'Église. Qu'avait-il établi dans la longue discussion que nous venons de résumer dans les chapitres précédents? Des choses très fortes : que, par certains côtés, le christianisme et la philosophie grecque étaient plus rapprochés qu'on ne le supposait, que la philosophie avait

joué dans le passé un rôle capital et véritablement providentiel, qu'il y avait d'excellentes raisons pour que, parmi les chrétiens, on l'étudiât, et surtout enfin, qu'elle était indispensable à ceux qui voulaient faire produire à la vigne son plus beau fruit, c'est-à-dire atteindre à la Vérité tout entière.

Il ne suffisait pas à Clément d'avoir élevé la discussion à cette hauteur et d'avoir conquis pour la philosophie grecque le droit à l'existence, il lui fallait s'expliquer jusqu'au bout. Car du moment qu'on lui accorde le christianisme supérieur, la gnose chrétienne, il faut, de toute nécessité, qu'il marque les rapports réciproques qu'il entend établir entre le christianisme supérieur et celui de tout le monde, entre la gnose et la foi.

Comment Clément aurait-il pu se soustraire à cette explication ? Alors même qu'il n'eût pas vu que la logique l'y obligeait, l'émotion qu'il soulevait parmi les chrétiens lui faisait un devoir de s'expliquer. Quand on voyait philosophes et gnostiques à l'envi se donner pour une espèce supérieure au reste des hommes, quand les disciples de Basilide et de Valentin prétendaient que leur gnose constituait un privilège qu'ils tenaient de leur propre nature, ne devait-on pas se demander où Clément voulait en venir lorsqu'il parlait à son tour d'une gnose chrétienne ? Notre théologien pouvait-il se dérober ? Le voulait-il, lui, qui trahit un désir si vif de ne pas se séparer de la masse chrétienne ?

C'est ainsi que Clément a été amené, autant par les circonstances que par la logique, à réfléchir sur les rapports de la foi et de la gnose et à compléter ainsi sa théorie des rapports du christianisme et de la philosophie.

On nous reprochera peut-être de mettre dans les idées de notre auteur un enchaînement plus rigoureux qu'elles

n'en ont en réalité. Assurément la tentation est forte d'introduire un peu d'ordre dans le chaos des pensées de Clément. Il faut s'en défendre soigneusement. Néanmoins quel que soit le désordre de son exposition, notre catéchète est loin d'être dépourvu de logique. Il a parfaitement vu qu'après avoir justifié l'usage qu'il voulait faire de la philosophie, il lui fallait aller au fond des choses et discuter les rapports de la foi et de la gnose. Aussi, après avoir établi la première de ces deux thèses dans son premier *Stromate*, il aborde la seconde dans le deuxième. Naturellement, il y reviendra plus loin, comme aussi il refera la démonstration de sa première thèse [1]. Il n'en reste pas moins qu'il se montre ici fidèle à la logique de ses idées et que son deuxième *Stromate* fait suite au premier.

L'une des difficultés qu'offre l'étude de notre auteur provient de l'absence de précision dans les principaux termes qu'il emploie. Ils sont si élastiques que tantôt ils embrassent tout un groupe de notions connexes, tantôt ils n'en désignent qu'une seule. La langue théologique de Clément est encore à l'état fluide, en voie de formation. Ainsi que signifient exactement ces termes de *foi* et de *gnose* qui reviennent sans cesse dans les textes que nous allons étudier? Nombreuses sont les définitions que notre auteur en a données. Mais de toutes ces définitions il serait singulièrement malaisé de tirer une notion qui ne soit pas contradictoire. Les unes sont formulées en termes philosophiques empruntés soit à Platon soit aux stoïciens, les autres en langage biblique. Nous nous bornerons à indiquer le sens que Clément donne en général à ces

1. Il traite des rapports de la πίστις et de la γνῶσις notamment dans les chapitres II à VI; IX à XII du IIe livre, et dans les chap. I à III du Ve livre.

termes de πίστις et de γνῶσις, nous réservant de relever au fur et à mesure les significations plus spéciales qu'ils revêtent dans certains passages.

Notre théologien entend généralement par πίστις la foi des simples chrétiens. Pour plus de précision, il l'appelle assez souvent ἡ κοινὴ πίστις, la foi commune. La γνῶσις embrasse les doctrines chrétiennes qui ne peuvent être saisies que par une suite de raisonnements. Elle signifierait une sorte de théologie spéculative si celle-ci n'était dans la pensée de Clément plutôt à l'état de projet que réalisée en un corps concret de doctrines.

Quels sont, d'après Clément, les rapports qui existent entre la foi et la gnose ? Quel est le principe qui détermine ou définit ces rapports ? Ce principe est très clair et très précis. La foi, d'après Clément, c'est le fondement; la gnose n'est que le couronnement. La foi est à la base de toute forme transcendante de christianisme. Il n'y a rien d'antérieur à la foi, rien de plus primitif ou de plus essentiel. Elle conditionne toute manifestation de christianisme dans quelque domaine que ce soit, domaine des idées ou domaine des actions. Elle est donc la pierre angulaire. Clément lui donne la place d'honneur.

Sur ce point capital, il n'a jamais varié. C'était chez lui un principe arrêté. Il y revient si souvent et avec tant d'insistance qu'on voit bien qu'il y tenait absolument. En fait, c'est le principe fondamental de toute sa théologie, c'est le trait distinctif de son christianisme, celui qui constitue l'originalité de l'idée qu'il se fait des rapports de la religion chrétienne et de la philosophie. C'est là, dans la façon dont il conçoit les rapports de la foi et de la gnose, qu'il faut chercher le dernier mot de sa pensée et la clef de sa position théologique entre les gnostiques et les « simpliciores ».

Il y a, dans le *Pédagogue*, un chapitre curieux qui met en pleine évidence la portée que Clément attribuait à la foi. C'est le sixième [1]. L'Écriture appelle les croyants des enfants. Les gnostiques en concluaient que les simples fidèles sont des mineurs. Au-dessus d'eux sont les élus, ceux qui possèdent la gnose. Ceux-ci sont les parfaits. Le simple fidèle est *psychique*, le gnostique est *pneumatique*. Il y a parmi les chrétiens comme deux races! Rien ne pouvait être plus contraire au vrai christianisme qu'une telle prétention. Clément la combat avec une vigueur qui prouve qu'il avait pleine conscience de l'incompatibilité du principe gnostique avec le principe chrétien.

La simple foi n'exclut pas la perfection. Au contraire. « Dès que nous sommes régénérés par le baptême, nous « recevons le parfait, objet de nos efforts. Dans le bap- « tême, nous recevons la connaissance de Dieu. Or, celui « qui connaît Dieu ne peut être imparfait, il ne peut lui « manquer rien d'essentiel. Car qu'est-ce qui peut man- « quer à qui connaît Dieu ? D'ailleurs, Dieu qui est parfait, « n'accorde que des choses parfaites. Ainsi croire simple- « ment et être régénéré, c'est avoir la perfection et la vie. « On est dans la lumière. Le baptême a pour effet de dis- « siper les péchés qui nous plongent dans les ténèbres et « de rendre à notre œil spirituel la faculté de voir Dieu. »

Naturellement, ajoute Clément, cette perfection n'est encore que virtuelle! « Elle ne sera effectivement réelle « qu'à la résurrection des croyants. Nous croyons donc que « nous sommes parfaits autant que cela est possible en ce « monde [2]. Donc, conclut Clément, il n'est pas vrai que les

1. Voir notre analyse du *Pédagogue* à la page 77. Nous complétons ici et nous commentons ce que nous n'avons fait qu'indiquer dans l'analyse.

2. *Paedag.*, I, 25-28.

« uns soient des gnostiques et les autres des psychiques en « Jésus-Christ, c'est-à-dire dans le même Verbe, mais « tous, en se dépouillant des désirs charnels, sont égaux « et pneumatiques aux yeux du Seigneur [1]. Ce qui consti- « tue la perfection, c'est de renoncer aux péchés et de « croire en Celui qui est seul parfait [2]. »

Traduisons la pensée de notre auteur. Tout est en germe dans la foi du simple néophyte. Elle contient virtuellement les formes les plus élevées du christianisme. Elle est en puissance la gnose la plus haute. Voilà pourquoi on peut dire d'elle qu'elle est parfaite et que celui qui la possède est parfait aussi bien que le gnostique. D'où vient que la simple foi possède une telle valeur? De ce qu'elle accompagne la rénovation morale qui s'accomplit dans le baptême. Dépouillé de ses péchés, le néophyte appartient à une race d'hommes entièrement nouvelle. Ce qui lui donne cette prérogative sur les autres hommes, ce n'est pas la supériorité de sa gnose, c'est sa régénération par les eaux du baptême. Il n'est pas encore tout ce qu'il sera; il n'est pas parfait comme le Christ; il n'est qu'un simple fidèle, mais il est sur la voie de la perfection. Ainsi Clément se sépare et des gnostiques et des « simpliciores » : des premiers, en soutenant que la simple foi contient virtuellement la gnose la plus transcendante, des « simpliciores », en laissant entendre que la simple foi n'est pas un terme, mais un commencement.

Du passage que nous venons d'analyser et de commenter, il ressort que la gnose, bien loin d'être radicalement différente de la foi, n'en est, en quelque sorte, que l'épa-

1. *Ibidem*, 28, 29, 31.

2. *Paedag.*, I. 52 : τελείωσιν δηλονότι λέγων (ὁ ἀπόστολος) τὸ ἀποτετάχθαι ταῖς ἁμαρτίαις καὶ εἰς πίστιν τοῦ μόνου τελείου ἀναγεγεννῆσθαι ἐκλαθομένους τῶν κατόπισθεν ἁμαρτιῶν.

nouissement.. Un gnostique, d'après Clément, ne peut être qu'un simple croyant arrivé à maturité. C'est un chrétien qui a tiré de sa foi toutes les virtualités qu'elle contenait. C'est l'idée que notre auteur exprime sous les formes les plus variées et que l'on retrouvera dans tous les textes que l'on va lire. Voici un passage entre beaucoup d'autres, où il marque très nettement le rapport qu'il conçoit entre la foi et la gnose : « La gnose pour le dire « d'un seul mot, est une sorte de maturité de l'homme, en « tant qu'homme. Elle s'opère, grâce à la connaissance des « choses divines. En outre, dans les mœurs, la vie, les « discours, elle est conséquente à elle-même et demeure « en harmonie avec le Verbe divin (c'est la perfection, « tant au point de vue de la connaissance de Dieu que de « la vertu chrétienne). Par elle, la foi s'achève et devient « parfaite, étant donné que le fidèle ne peut devenir par- « fait que de cette manière. La foi est donc une sorte de « bien intérieur et immanent (ἐνδιάθετος opposé à προφορικός, « ineffable à exprimé, virtuel à réel). Sans s'être appli- « quée à chercher Dieu, elle confesse qu'il est Dieu et le « loue en tant qu'existant. Il faut, en conséquence, partir « de cette foi et, croissant dans la grâce de Dieu, acquérir « dans toute la mesure possible, sa connaissance [1]. »

Tels sont d'une manière générale, les rapports de la foi et de la gnose. L'idée que notre auteur s'en fait se soutient avec une grande rigueur dans le détail. On peut classer ses affirmations sous les trois chefs suivants :

1° *La foi est la condition même de toute connaissance de Dieu.* Quelque transcendante qu'elle soit, celle-ci repose sur la simple foi. Nous choisissons deux passages topiques où Clément a développé cette proposition. Le premier se

1. VII, *Strom.*, 55.

trouve dans le IIe *Stromate* [1]. Il vient d'exposer son plan. Il traitera de l'utilité des études dites encycliques (§§ 1 et 2). Qu'on ne s'imagine pas pour cela qu'il va « helléniser ». Il ne vise pas, comme tant de philosophes, à faire de belles phrases ; il voudrait que ses méditations profitassent réellement à ses lecteurs. Il cherche les choses et non les mots. Il ne faut pas craindre la peine. On doit poursuivre la vérité partout où elle se cache, même dans les discours des Grecs (§ 3). D'ailleurs, « la foi est le chemin ». Là-dessus, il s'efforce de montrer que la « philosophie barbare » contient implicitement toute science, celle de l'univers visible, comme celle du monde intelligible. Elle conduit à Dieu. Moïse en est un exemple frappant. Il n'a pas eu besoin de la sagesse humaine pour pénétrer dans le mystère dont Dieu s'enveloppe. — Qu'est-ce que « cette philosophie barbare » ? C'est tout simplement le christianisme, la foi des fidèles. Elle est le critère de la connaissance de Dieu (§ 7). Elle ne s'égare pas dans des sophismes. Elle est donc indispensable, si l'on veut être propre aux spéculations extraordinaires, à la contemplation de Dieu [2]. Ainsi l'idée qui se fait jour dans tout ce passage, à travers l'obscurité de l'exposition, c'est que l'on ne peut parvenir, sans la simple foi, à la gnose divine, à la connaissance supérieure de Dieu.

Dans le même passage, il appelle la πίστις une θεοσεβείας συγκατάθεσις. Ce dernier mot est un terme stoïcien. Il signifie l'accord de l'esprit avec les perceptions. C'est cet assentiment intérieur que nous donnons à ce qui paraît évident. La πίστις exprime donc notre assentiment person-

1. II, *Strom.*, §§ 3-8, notamment ch. II.

2. II, *Strom.*, 8 : πῶς γὰρ τούτων ὑπερφυᾶ θεωρίαν χωρήσαι ποτ' ἂν ψυχὴ διαμαχομένης ἔνδον τῆς περὶ τὴν μάθησιν ἀπιστίας.

nel à l'idée de Dieu. C'est elle qui nous porte à l'adorer. Elle est un acte de piété. Pour tout dire, elle est le consentement de notre être à ce que suggère la piété, à l'idée de Dieu. Elle est donc une συγκατάθεσις θεοσεβείας.

La même idée se trouve exposée avec plus d'ampleur encore dans le Ier chapitre du livre V. Clément distingue d'abord très nettement entre la foi et la gnose. Croire que le Fils est le Fils, qu'il est venu, qu'il est apparu sous une certaine forme, pour une certaine cause, et qu'il a souffert, c'est là l'objet de la foi. Dépasser ces faits, demander ce qu'est le Fils, essayer de comprendre sa nature, c'est ce que se propose la gnose. La foi accepte les faits, la gnose raisonne sur les faits [1]. La gnose procède donc de la foi et lui fait suite. Elles sont inséparables. « La gnose ne va pas sans la foi, ni la foi sans la gnose. » Le lien qui les unit est si étroit qu'il peut se comparer à celui qui unit le Père au Fils.

Dans ces conditions, la simple foi, ἡ κοινὴ πίστις, est le fondement, καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται. Clément est, si possible, plus explicite encore dans la suite de ce remarquable passage. Allégorisant la parabole du grain de moutarde, il dit que ce grain représente la foi. Celle-ci en a le mordant, elle stimule l'âme à s'élever aux plus hautes Idées. Comme le grain de la parabole devient un grand arbre, elle aussi se développe et s'épanouit « jusqu'à ce que reposent sur elle les paroles touchant les régions célestes ». Qu'on ne dise donc pas qu'il y a la foi du maître et la foi du disciple, la foi du simple chrétien et la foi du gnostique. C'est la même foi chez l'un et chez l'autre à des degrés diffé-

1. VII, *Strom.*, 57 ; ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτικὸν παραπέμπουσα.

rents d'épanouissement. Même la foi des apôtres n'est pas d'autre nature que la foi commune. Elle est simplement « excellemment édifiée ».

Telle est la foi en sa véritable portée. De cette conception notre auteur tire une conséquence de la plus haute importance. Si la foi est le premier degré d'où l'âme s'élance pour arriver jusqu'à la contemplation de Dieu, si elle doit être considérée comme le germe fécond de la gnose chrétienne, alors jamais la foi ne peut être un obstacle à la recherche, à la ζήτησις. Il ne saurait y avoir entrave de sa part à la poursuite d'une connaissance supérieure des choses divines. La carrière est ouverte à la pensée chrétienne. Quel coup de maître de trouver dans la foi populaire elle-même les titres qui légitimaient les plus hardies spéculations de son noble esprit ! Sans le savoir, Clément réfutait Tertullien et émoussait la pointe de l'arme la plus redoutable de ce grand adversaire de toute gnose quelconque ! Tertullien veut faire de la foi populaire précisément une barrière à opposer, non seulement à l'hérésie, mais même à la curiosité d'esprit la plus naturelle et la plus légitime. Quand on croit, dit-il, on ne cherche plus. Quand on croit, dit Clément, c'est alors qu'on est en état de chercher [1]. Ainsi se marque l'opposition irréductible qu'il y avait entre ces deux esprits, entre le christianisme de l'un et le christianisme de l'autre.

D'autre part, Clément se garde bien de laisser à la spéculation une liberté sans limites. L'esprit de recherche et d'investigation ne doit s'exercer qu'à de certaines conditions. Tout d'abord, notre catéchète veut qu'il y ait cer-

1. V, *Strom.*, 11 : τὴν πίστιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην ἀλλὰ σὺν ζητήσει δεῖν προφαίνειν φάμεν.

taines choses qui ne soient pas mises en question. « Il y a « des recherches, comme dit Aristote, qu'on doit blâmer, « celle-ci, par exemple, s'il convient d'honorer ses parents. « Il y en a d'autres qui méritent un châtiment, ainsi lors- « qu'on demande des preuves de l'existence de la Provi- « dence. Puisque la Providence s'exerce, c'est une impiété « de penser que la prophétie ne s'accomplit pas selon les « voies de la Providence. Il faut en dire autant de l'éco- « nomie du salut. Peut-être même ne doit-on pas tenter de « démontrer de telles choses [1] ». En outre, Clément ne veut pas que la recherche de la vérité dégénère en dispute. Que de fois il signale le péril des querelles de mots ! « C'est chose salutaire de faire de Dieu l'objet de sa recherche, pourvu qu'on s'efforce de trouver la vérité et qu'on évite les disputes [2]. » Voilà des précautions qui ont été inspirées à notre auteur par la crainte des excès de la spéculation. Elles marquent l'éloignement qu'il éprouvait pour le gnosticisme. Il concluait en disant : « Dieu peut sauver par la simple foi, sans démonstrations et arguments [3] ». Ainsi, on possède dans la simple foi l'essentiel, et si l'on aspire à ce qui la dépasse, à la gnose divine, à la contemplation de Dieu, encore faut-il partir de la simple foi. Elle est donc le fondement et de la religion et de la théologie chrétiennes.

2° *La Foi est le fondement et la condition de la vie du gnostique ou parfait chrétien.* Clément est fort éloigné d'être, comme on l'a prétendu, un pur intellectualiste. Il est autant préoccupé de morale que de spéculation, de vie chrétienne que de contemplation philosophique. Il ne lui

1. V, *Strom.*, 6, passage sur les propositions qui ne peuvent faire l'objet d'un ζήτημα.
2. *Ibidem*, 12.
3. V, *Strom.*, 9.

suffit pas de montrer que les spéculations les plus hardies de son gnosticisme chrétien plongent leurs racines dans la foi commune des fidèles, il faut qu'il prouve encore qu'au point de vue moral, la sainteté que s'efforce de pratiquer son chrétien parfait dérive de la foi populaire et n'en est que la fleur.

C'est l'idée qui remplit une notable partie du IIe *Stromate*. Innombrables sont les formes sous lesquelles notre auteur la présente. Il y a une échelle des vertus chrétiennes. Au premier échelon se trouve la foi; vient ensuite la repentance qui suppose la foi; à un degré supérieur brille l'espérance qui jaillit aussi de la foi [1]. D'elle, proviennent aussi la crainte salutaire, la tempérance, la patience, enfin l'amour et la gnose. « La foi apparaît « comme la première inclination qui nous porte au salut. « Après elle la crainte, l'espérance, la repentance qui, « accompagnées de tempérance et de patience, en se déve- « loppant nous conduisent à l'amour et à la gnose [2] ». Ne demandons pas à Clément une absolue précision dans les idées; il ne s'explique pas clairement sur les rapports des vertus chrétiennes les unes avec les autres; il n'établit pas entre elles de progression vraiment organique, encore moins montre-t-il clairement le lien qui les unit à la foi; il serait facile de relever des contradictions dans ce qu'il en a dit. Il faut s'en tenir à l'ensemble de ses idées. Nous l'avons dit, il voit les choses en bloc et nul n'a jamais été moins capable d'analyser les notions qu'enfantait son fécond esprit. S'il n'est pas parvenu à exposer clairement

1. Voir notamment II, *Strom.*, 27, 30, 31, 45. 48. Notez des phrases comme celles-ci : πίστεως οὖν καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα... ἤδη δὲ ἡ ἐλπὶς ἐκ πίστεως συνέστηκεν... ἡ δὲ πίστις ἔδρασμα ἀγάπης.

2. II, *Strom.*, 31. Voir aussi II, *Strom.*, 9 : πίστις εὑρίσκεται ἀρχὴ πράξεως, θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως, texte corrigé.

sa façon de concevoir l'enchaînement des vertus chrétiennes, il est sûr qu'il les enchaîne [1], et il est non moins certain qu'il les fait toutes dériver de la foi. « Toutes les vertus chrétiennes sont filles de la foi. La foi précède [2] ». Ailleurs, il dit que les vertus sont comme les éléments, στοιχεῖα, de la gnose ; la foi est encore plus élémentaire qu'elles ; c'est l'élément par excellence ; elle est aussi nécessaire au chrétien parfait que l'air respirable l'est aux habitants de la terre. Il n'est pas plus possible qu'il y ait de vraie gnose sans foi, qu'il ne l'est qu'il y ait de la vie sans les quatre éléments. La foi est donc le fondement de la vérité [3]. La foi est chose divine. « Elle est une sorte de puissance de Dieu [4] ». Clément semble la concevoir vaguement comme un germe divin d'où jaillit la forme supérieure de christianisme qu'il a conçue. Elle se déploie dans une double direction, aboutissant dans le domaine de la pensée aux clartés de la contemplation de Dieu et dans le domaine de l'action et du sentiment aux formes les plus hautes de la sainteté et de l'amour. Aussi s'écrie-t-il avec énergie : le gnostique chrétien est planté en la foi. Ailleurs, il résume sa pensée dans cette phrase significative : « la foi et la connaissance de la vérité (πίστις et γνῶσις) préparent l'âme qui se décide pour elles, à demeurer conséquente à elle-même et stable ». Ainsi la foi et la gnose concourent à produire le même effet sur l'âme.

1. II, *Strom.*, 45 : ὡς μὲν οὖν ἀνταχολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταὶ τί χρὴ λέγειν, ἐπιδεδειγμένου ἤδη ὡς πίστις μὲν ἐπὶ μετανοίᾳ ἐλπίζεται, εὐλάβεια δὲ ἐπὶ πίστει καὶ ἡ ἐν τούτοις ἐπιμονή τε καὶ ἄσκησις ἅμα μαθήσει συμπεραιοῦται εἰς ἀγάπην, ἡ δὲ τῇ γνώσει τελειοῦται.

2. II, *Strom.*, 55.

3. II, *Strom.*, 31 : στοχείων γοῦν τῆς γνώσεως τῶν προειρημένων ἀρετῶν στοιχειωδεστέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίστιν...

4. II, *Strom.*, 48 : ἡ πίστις δύναμίς τις τοῦ θεοῦ... 53, πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν...,

Clément est allé encore plus loin. Il va jusqu'à affirmer *que la foi est le fondement de la connaissance en général*, Nous trouvons cette affirmation dans un passage qui mérite d'être cité en entier [1].

« Il y a quatre voies par lesquelles la vérité nous arrive, « les sens (αἴσθησις), l'intelligence (νοῦς), la science (ἐπι- « στήμη) et l'opinion (ὑπόληψις). Dans l'ordre naturel, l'in- « telligence a le premier rang; pour nous et par rapport à « nous, c'est la sensation. Du concours de la sensation et « de l'intelligence naît la science ou la connaissance « véritable. Le trait commun à l'intelligence et à la sen- « sation, c'est l'évidence. Mais la sensation est un degré « pour arriver à la science. La foi, pénétrant par les sens, « dépasse l'opinion pour arriver aux choses non fictives « et ne s'arrête que dans le sein de la vérité. » Puis il montre que le raisonnement ne peut atteindre le principe des choses; en dépit de leur dialectique, les Grecs n'ont pas connu Dieu. « C'est donc par la foi seule que l'on parvient au principe même de l'Univers. »

C'est une véritable théorie de la connaissance que Clément expose dans ce passage. Passablement informe et incohérente du reste. Comme toutes les conceptions philosophiques de notre auteur, elle est composée de pièces de rapport fournies par toutes les écoles. Elle doit ses principaux éléments notamment au platonisme et au stoïcisme. Ce qui paraît tout à fait particulier à Clément, c'est l'idée de mettre la πίστις à l'origine de la connaissance. Les stoïciens avaient bien dit quelque chose d'analogue. Clément lui-même en fait la remarque. Ils parlaient d'une πρόληψις, c'est-à-dire d'une sorte d'intuition qui précède toute opération de l'esprit, du moins tout raisonnement.

1. II, *Strom.*, 13.

Cette intuition, confirmée ensuite par le raisonnement, devient une κατάληψις. Notre auteur a vu une analogie très claire entre son idée de la foi et de la gnose et cette notion des stoïciens. La foi, en effet, grâce à la démonstration que l'on fait de son objet, devient de la science ou de la gnose [1]. Donc, en dernière analyse, elle est une πρόληψις. Il le dit en propres termes [2]. Elle est donc non seulement à la base de toute connaissance de Dieu, mais de la connaissance en général. Voilà comment Clément est arrivé à formuler une idée fort curieuse et qui était plus profonde et plus vraie qu'il ne le croyait. Il ignorait qu'il entrevoyait qu'à l'origine de la pensée elle-même, comme de la volonté, il y a un acte de foi inconscient !

L'analogie que notre auteur croyait apercevoir entre l'intuition des stoïciens et la foi n'était qu'apparente. Qu'importe ! ce qui est clair, c'est qu'il a voulu montrer qu'on ne saurait se passer de la foi, et qu'elle est à l'origine de la gnose la plus ambitieuse. Aussi, s'écrie-t-il, « la foi est plus importante que la connaissance ; elle en est le critère [3] ». La foi et la gnose se conditionnent réciproquement : πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις !

On le voit, dans tout ce que Clément dit de la foi, ce qu'il y a de moins clair, c'est ce qu'il entend au juste par la foi. L'idée qu'il s'en fait ne supporterait pas l'examen. Elle se révélerait comme contradictoire. C'est une notion essentiellement complexe, se composant d'éléments ou d'idées qui ont une vague ressemblance. N'oublions pas

1. II, *Strom.*, 48 : πιστὴ δὲ ἡ γνῶσις ἥτις ἂν εἴη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων.

2. II, *Strom.*, 8 : πίστις δὲ ἣν διαβάλλουσι κενήν καὶ βάρβαρον νομίζοντες Ἕλληνες πρόληψις ἑκούσιός ἐστι.

3. II, *Strom.*, 15 ; κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.

que Clément voit les choses dans leur totalité ; il en aperçoit toutes les faces à la fois. Il en résulte des conceptions très fécondes mais peu précises. Elles sont comme le chaos, riches de virtualités, mais enveloppées d'obscurité.

Retenons de l'exposé que l'on vient de lire, ce fait capital, c'est que Clément donne à la simple foi la place d'honneur. L'effort même qu'il fait pour montrer qu'elle est la base de toute gnose prouve à quel point il tenait à faire reposer sur elle tout son christianisme. A aucun prix il ne veut se séparer de ses frères.

L'idée que Clément se fait de la foi achève d'éclairer la solution qu'il proposait du problème capital des rapports du christianisme et de la philosophie. Il est clair qu'il voudrait, d'une part, conserver de la philosophie ce qui est essentiel et durable et que, d'autre part, il n'entend pas diminuer le christianisme. Telle est en théorie sa pensée. Nous allons voir maintenant si en fait et dans la pratique, il a maintenu l'équilibre qu'il établissait en principe entre le christianisme et la philosophie. Qui sait, si, à son insu, il n'a pas fait à celle-ci une place plus large qu'il ne lui accordait en théorie !

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER.

Les Sources.

Deux influences très diverses concourent à former la théologie de notre auteur : d'une part, le christianisme, d'autre part la philosophie. Étudier dans quelle mesure l'un et l'autre élément ont déterminé sa pensée et dégager de cette étude le caractère et la nature précise de chacune de ces deux grandes influences, voilà ce que nous nous proposons de tenter dans cette troisième partie.

On peut juger jusqu'à un certain point des influences qu'un auteur a subies par les citations qu'il fait [1]. Elles abondent chez Clément, et elles sont aussi variées qu'abondantes. Elles se ramènent cependant à deux sources principales. L'une est la littérature grecque, l'autre la littérature biblique. Notre auteur puise à peu près également dans l'une et dans l'autre. Les textes bibliques se croisent avec les citations d'auteurs grecs de la façon la plus étrange. Au premier abord, on a beaucoup de peine

1. En ce qui regarde l'authenticité des citations de poètes grecs qui se trouvent dans les écrits de Clément, voir A. Scheck, *De fontibus Clementis Alexandrini*, 1889, p. 44 sqq., et la bibliographie qu'il donne. Pour une appréciation de ce travail, voir notre *aperçu bibliographique*.

à se rendre compte de la différence que fait Clément des uns et des autres. Il dit quelque part que la philosophie a été le testament des Grecs. A en juger par la manière dont il pratique les philosophes d'une part et les prophètes de l'autre, il semble bien qu'en fait la littérature grecque et la littérature biblique ont été pour lui deux testaments d'égale valeur.

A cette première constatation il convient d'en ajouter une autre. Clément cite couramment une foule de poètes, de dramaturges, d'auteurs comiques. A y regarder de près, ces citations consistent surtout en des sentences et des maximes. Ce qu'il aime chez un écrivain, ce n'est pas l'artiste, c'est le penseur. De tous les poètes celui qu'il semble préférer, c'est Euripide, le plus philosophe de tous. C'est là une indication. Ce qui intéresse Clément dans la littérature grecque, c'est ce qu'elle a de philosophique. Tout le reste le laisse parfaitement froid. Il lui arrive de réciter des vers d'Homère ou de Sophocle. Nous ne nous souvenons pas qu'il ait jamais laissé échapper un mot qui trahisse de l'admiration purement littéraire.

On est encore loin d'être d'accord sur les influences philosophiques qu'a subies Clément. Les uns en font un platonicien, les autres un stoïcien. D'autres soutiennent que Philon a été son maître de philosophie aussi bien que d'exégèse, et que tout ce qu'il sait de la pensée grecque, il le tient du savant Juif d'Alexandrie. Il serait facile de montrer que toutes ces appréciations, tout en contenant une part de vérité, sont trop absolues. Clément doit certainement beaucoup au platonisme, mais il y a dans sa théologie une foule d'idées qui sont entièrement étrangères à Platon. Nous verrons aussi que si notre auteur est tributaire, dans une large mesure, du philonisme, il s'en sépare sur des points essentiels. La vérité est qu'il est

éclectique. Il le dit lui-même dans un passage que nous avons déjà cité [1]. En cela, il est de son temps. Quel est alors le philosophe, à l'exception de quelques stoïciens, qui ne se soit montré hospitalier à toutes les écoles et dont la pensée ne relève de trois ou quatre maîtres à la fois? Analysez n'importe quelle idée de Clément et vous y trouverez les éléments les plus divers. Ses conceptions sont essentiellement mixtes.

Cependant, on discerne parfaitement dans cette espèce de syncrétisme qui constitue la théologie de notre auteur un certain nombre d'influences qui prédominent sur toutes les autres. Ce sont le platonisme, le stoïcisme et Philon. Voilà les écoles qui ont directement influé sur la pensée de Clément. Nous croyons que les preuves existent qu'il en a pratiqué les livres. Ces écrits, il est loin de s'en être assimilé tout le contenu, mais il y a des points de sa doctrine qui supposent qu'il les a étudiés; il en a compris et retenu ce qui convenait à sa pensée. Quant aux autres philosophes qu'il cite, il est douteux qu'il les ait lus; il les connaît généralement de seconde main; ce qui est certain, c'est qu'ils n'ont contribué à former sa théologie ou sa morale que dans une mesure insignifiante [2].

Quoique Platon et même Aristote aient marqué sa pensée de leur empreinte, ne nous imaginons pas que Clément en ait une intelligence exacte et complète. Il les comprend dans la mesure où on les comprenait de son temps; son platonisme, comme son stoïcisme, est celui qui circulait dans les écoles; leurs auteurs auraient sans doute trouvé leur propre doctrine bien défigurée. En

1. I, *Strom.*, 37.

2. La morale de Clément contient quelques éléments aristotéliques mais on peut contester qu'il ait lu Aristote.

outre, ce n'est aucun de ces systèmes dans sa totalité que l'on trouve chez Clément, il n'en reproduit que des parties saillantes. De larges infiltrations dans certains groupes de ses conceptions, voilà ce que l'on constate. Enfin ces infiltrations ne se sont pas faites partout dans la même mesure. Sur tel point, dans l'ensemble de sa pensée, telle influence est plus forte que sur tel autre point. Ainsi dans sa conception de Dieu, dans la théologie proprement dite, Clément est principalement tributaire de Platon; dans sa christologie, comme dans son exégèse, il est disciple de Philon; dans sa morale, c'est en première ligne des stoïciens et un peu d'Aristote qu'il s'inspire. Voilà les points où se concentre en quelque sorte chacune de ces influences et où elle se fait sentir avec le plus d'intensité. Il ne faut pas en conclure qu'elle se limite à ce seul point, au contraire, on la retrouve dans presque toutes les autres conceptions de notre auteur, mais moins forte. Tandis qu'elle colore les premières, elle ne fait que teinter les autres. Ainsi on discerne partout chez Clément du platonisme, du stoïcisme et notamment du philonisme, mais la proportion en varie sans cesse.

Ces explications suffiront, pensons-nous, pour donner une idée précise de la nature des conceptions de notre auteur. Celles-ci sont essentiellement hétérogènes. Vous n'y voyez pas seulement deux grands courants d'idées, l'un venu de la philosophie, l'autre du christianisme, s'y croiser et s'y confondre. Ce serait encore trop simple. Examinez l'élément philosophique de ces conceptions et il vous apparaîtra comme essentiellement composite. Votre analyse y fera voir sans peine, à côté d'une empreinte principale, plusieurs autres sensibles encore, quoique moins profondes. Si Platon ou Zénon a été l'architecte en quelque sorte de telle conception, de tel groupe

d'idées, il y a eu d'autres artisans qui ont collaboré à la même œuvre.

Mais nous n'avons encore examiné qu'un seul côté des conceptions de Clément. Pendant qu'il puise d'une main dans la philosophie, il puise de l'autre dans la littérature biblique. Tels deux cours d'eau qui se rencontrent, ils coulent sans se mélanger dans le même lit. On les distingue à la couleur de leurs eaux.

Voyons d'abord ce que notre auteur pense de l'Ancien Testament et l'usage qu'il en fait. Les Écritures sont divinement inspirées. C'est le Logos de Dieu lui-même qui parle par la bouche des prophètes. Les Écritures, étant inspirées, n'ont pas besoin d'être accréditées par une démonstration quelconque [1]. Elles contiennent en elles-mêmes la garantie de leur vérité.

On ne saurait être plus explicite. De tels principes impliquent que les Écritures sont la source de toute vérité. Aussi Clément veut-il que toute proposition soit prouvée par leur témoignage. S'il accorde aux doctrines des philosophes quelque autorité, c'est parce qu'il croit qu'ils les ont puisées dans les Livres Saints.

Voilà notre théologien, semble-t-il, lié au texte des Écritures. Il le serait en effet s'il ne pratiquait la méthode allégorique [2]. On connaît ce procédé ingénieux qui consistait à faire dire à un texte une foule de choses auxquelles son auteur n'avait jamais songé. L'allégorie repose sur l'analogie poussée jusqu'à ses dernières limites. On découvrait dans une phrase, dans un mot, quelque chose qui rappelait l'idée qu'on avait dans l'esprit. Quand le sens

1. VII, *Strom.*, 95. Le chap. XVI tout entier du VIIe *Strom.* est à consulter.

2. Nous complétons ici ce que nous avons déjà dit de l'allégorie à la page 38.

littéral du texte s'opposait décidément au rapprochement qu'on voulait faire, on l'écartait simplement. Le texte prenait alors un sens symbolique. On le métamorphosait en image de l'idée qu'on voulait lui faire exprimer. C'est ainsi que Clément, à l'imitation de Philon, transfigure ce que la *Genèse* raconte de la vie conjugale du patriarche Abraham [1]. L'histoire s'évapore en typologie. Ailleurs, encore d'après Philon, il voit dans les somptueux vêtements du souverain sacrificateur un symbole qui signifie les quatre éléments! Le chandelier d'or préfigure le Christ « éclairant ceux qui croiront en lui [2] ». On se demande, en lisant ces allégories, si l'auteur croit encore à la réalité historique du tabernacle.

Tout l'Ancien Testament se transforme en symboles des vérités qui ne devaient être révélées qu'à l'avènement du Christ [3]. Le sens littéral ne semble pas exister pour Clément. Il ne s'en préoccupe jamais. En lisant Moïse et les prophètes, il est constamment à l'affût d'allégories qui contiennent sous leurs voiles les idées qui lui sont chères. Grâce à ce procédé, il retrouve dans l'Ancien Testament toute sa théologie. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'il en appelle avec tant de confiance à cette autorité!

L'exégèse de Clément est ce qu'il y a de moins original dans son grand ouvrage. En cette matière, il est élève de Philon. Principes et méthodes, il lui a tout emprunté. Il a énormément cité l'Ancien Testament, et on peut dire qu'il y a dans son livre autant d'allégories que de cita-

1. Voir à la page 157.

2. Voir tout le chapitre VI du Ve *Stromate* avec les notes de Potter; II, *Strom.*, 20, etc.

3. V, *Strom.*, 90 : οὐδέπω γὰρ ἀπεκεκάλυπτο ἡ τῶν προφητικῶν δήλωσις μυστηρίων πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας.

tions. Il n'y en a guère qu'il n'ait prises à son maître. On s'étonne de constater à quel point il est redevable au grand exégète juif. La surprise est d'autant plus grande qu'il ne dit pas toujours qu'il copie Philon. Quel exemple instructif des mœurs littéraires de l'époque! Décidément les droits d'auteur étaient alors chose absolument inconnue. Les ouvrages de Philon ne lui appartenaient plus; ils étaient devenus bien public.

Clément, il faut le dire, avait une sorte de goût inné pour l'allégorie. A cet égard, rien n'est plus curieux que son Ve *Stromate*. Ce livre a été écrit presque tout entier pour justifier l'allégorie. L'idée maîtresse en est que les plus hautes vérités n'ont jamais été exprimées que dans des symboles, et que, par leur nature même, elles ne pouvaient l'être autrement. Que l'on consulte les Égyptiens ou les sages de la Grèce, aussi bien que Moïse et les prophètes, tous ont fait usage du symbole. Voyez les préceptes de Pythagore. Pris dans un sens littéral, ils sont insignifiants; interprétez-les selon les règles de l'allégorie et vous les verrez livrer en quelque sorte passage à de sublimes vérités. Ce sont des voiles qu'il faut savoir soulever. Ainsi les sages de toute la terre ont enveloppé la vérité de mystères. Cela était nécessaire. Elle eût été trop éblouissante pour le commun des hommes. D'ailleurs, convenait-il qu'elle se révélât sans qu'il en coûtât quelque peine pour la découvrir? Clément va plus loin, et à la fin de ce livre il en arrive à émettre l'idée qu'il y a des choses qu'il est impossible de connaître et même d'apercevoir, sinon à travers des symboles. Peut-on connaître Dieu? N'est-il pas inaccessible à l'homme? Sa substance n'est-elle pas insaisissable? Y a-t-il un seul nom dont on le nomme qui puisse véritablement s'appliquer à lui, l'exprimer dans son être ineffable? Nous ne le connaissons que

par les effets de sa puissance. Il ne nous est sensible qu'autant qu'il exerce son action. C'est dans ses actes qu'on l'aperçoit. Dès lors, comment pourrait-on en parler sinon en images, en symboles? Ainsi, au fond, l'allégorie repose sur une conception particulière des choses. Elle procède d'un point de vue philosophique. Il y a du platonisme dans la préférence que Clément marque pour cette méthode d'interprétation.

L'allégorie n'était pas sans péril. On pouvait aller très loin avec un procédé qui permettait d'attribuer aux auteurs sacrés des idées qu'ils n'avaient jamais eues. Clément le savait. Les gnostiques qu'il connaissait si bien lui avaient ouvert les yeux. Il voyait quelles témérités d'idées ils prétendaient justifier par l'interprétation allégorique des Écritures. Que faire pour parer à ce danger? Renoncer à l'allégorie? Mais on ne connaissait pas alors d'autre méthode d'exégèse. Tertullien proposait un moyen sommaire. Il veut, dans son *De Praescriptione*, qu'on refuse tout simplement aux hérétiques le droit d'interpréter les Écritures! Ne sera valable que l'interprétation admise par l'Église. Un jour, on poussera l'idée de Tertullien jusque-là. Combien notre Clément est éloigné de cette intolérance! Il connaît aussi bien que l'Africain le péril de l'interprétation gnostique, et il le signale avec beaucoup plus de clairvoyance. Mais comment propose-t-il de le conjurer? C'est en donnant à l'exégète chrétien un critère qui lui permette de distinguer les bonnes des mauvaises interprétations, celles qui sont nuisibles de celles qui édifient. Pour se préserver de l'erreur, il lui suffira de demeurer fidèle à la *tradition de l'Église*. Gardons-nous de prendre ces mots dans le sens qu'ils auront un jour, qu'ils ont encore. La suite du discours montre clairement que Clément entend simplement par là la foi chrétienne dont la

vivante transmission se faisait depuis plusieurs générations. « L'origine de notre enseignement, c'est le Seigneur, » dit-il. « Ensuite par les prophètes, par l'Évangile, par les bienheureux apôtres, il demeure notre pédagogue. » Ce qu'il discerne dans l'Écriture, c'est donc la voix du Seigneur. Voilà, dit-il, « la vraie démonstration » de la vérité des Livres Saints [1]. Qu'est-ce à dire si ce n'est que Clément se fie au sens chrétien pour écarter les interprétations vraiment périlleuses pour la foi? Plus on aura l'âme chrétienne et moins on donnera dans les extravagances gnostiques. Ainsi tandis que Tertullien ne sait protéger les chrétiens qu'en leur interdisant de discuter même un texte avec les hérétiques et en privant ceux-ci de tout droit d'interpréter l'Écriture, Clément arme le fidèle en quelque sorte intérieurement; il se fie à sa foi pour le préserver, et il lui laisse sa liberté.

Les allégories de Philon, de Clément, d'Origène nous font sourire; elles ne nous paraissent guère plus raisonnables que celles des stoïciens dont Cicéron nous a donné quelques échantillons si curieux dans son *De Natura Deorum*. Et cependant, il faut le reconnaître, cette méthode se justifie par les services qu'elle a rendus. Qu'aurait fait Clément sans l'allégorie? Il lui aurait été tout simplement impossible de se faire accepter des fidèles. On accordera que ses idées principales, conception de Dieu, christologie, idéal de sainteté, refondues et remaniées par ses successeurs, ont singulièrement fécondé la pensée chrétienne. Effacez la théologie de Clément, et la foi des *simpliciores* restant à l'état embryonnaire, ne revêtant jamais des formules propres à en faire le *Credo* d'un monde nouveau, finissait par se stériliser. A aucun

1. VII, *Strom.*, ch. XVI, §§ 94, 95 et tout le chapitre.

moment de l'histoire elle ne serait devenue universelle. L'avenir aurait été compromis si le grand catéchète avait été repoussé par l'Église. Or, ne l'aurait-il pas été immanquablement s'il avait présenté ses idées telles quelles? On ne les aurait pas comprises. On les aurait méconnues au point de les confondre avec celles des gnostiques, les plus grands adversaires de Clément. Pour comprendre notre auteur, ne fallait-il pas posséder une culture qui n'était pas commune parmi les fidèles? Même présentées avec toutes les précautions que lui suggérait sa grande expérience de pédagogue chrétien, nous l'avons vu, Clément ne les a pas acclimatées dans l'Église sans soulever de graves objections. C'est parce qu'il se rendait parfaitement compte de cette situation que notre auteur s'est enveloppé de tant de mystères. Il savait qu'une lumière trop crue ne ferait qu'éblouir sans éclairer. La méthode allégorique, si largement appliquée par lui, pouvait seule lui permettre de ménager les transitions et de prévenir de fâcheux malentendus. Cette méthode offrait encore un autre avantage. Elle permettait à Clément de fonder sa théologie sur l'Écriture. C'était lui donner une sanction capitale. S'il n'avait pas eu l'allégorie à sa disposition, il aurait été obligé de présenter au public ses idées théologiques sous sa seule responsabilité. Cela eût alors amplement suffi pour éloigner de lui l'opinion chrétienne.

Tels sont les services qu'a rendus l'allégorie. Elle a été un instrument de progrès véritable. Elle a servi à l'épanouissement du christianisme dans le domaine de la pensée. Tel est le fait historique. Sans doute, elle ne se justifie pas à notre point de vue. L'allégorie repose tout entière sur des fictions. C'est un leurre de l'imagination. Jamais un penseur chrétien ne pourrait actuellemeut se servir d'une méthode dont il saurait qu'elle a ce caractère.

Mais de grâce, reportons-nous au temps de Clément. Ni lui, ni personne ne se doutait de ce qu'était réellement la méthode en usage. On l'appliquait avec une bonne foi absolue. Tout défectueux que nous paraisse l'instrument qu'ont manié ces ouvriers du royaume de Dieu, il n'en reste pas moins qu'il a puissamment aidé au développement et à l'affranchissement de la pensée chrétienne. Ce n'est pas la première fois que de magnifiques résultats ont été obtenus par des moyens mesquins que le temps devait condamner.

Ce qu'il faut nettement reconnaître, c'est que l'allégorie est fatale à l'intelligence de l'Ancien Testament. Ni Clément, ni Origène après lui n'ont la moindre idée de ce qu'a été l'antique hébraïsme. Il n'est pas possible de méconnaître davantage le génie véritable des prophètes. L'apôtre Paul allégorisait aussi les antiques récits bibliques, et cependant il est un vrai fils de l'Ancien Testament. C'est qu'il est sorti des entrailles d'Israël ; la religion des prophètes palpite dans son âme ; il est de leur race et la théologie des rabbins n'a pas réussi à étouffer en lui le vrai génie de ses pères. Mais Clément, Origène, les chrétiens du IIe siècle sont d'une autre race ; ils ont d'autres instincts ; leur génie est enfant de la Grèce. De toutes façons, il leur aurait été bien difficile de comprendre l'âme hébraïque et de vivre en communion avec l'antiquité biblique. A bien plus forte raison, devaient-ils en perdre toute intelligence lorsqu'ils l'étudiaient à travers le mirage de l'allégorie. Tant que cette méthode d'interprétation a été en honneur dans l'Église, on a continué à méconnaître le véritable caractère de la Bible hébraïque. Pendant des siècles, l'antique Israël a été, grâce à l'allégorie, entièrement ignoré. Ce n'est qu'au XVIe siècle que l'on commence à exhumer l'Ancien

Testament. L'exégèse d'un Calvin marque un progrès très considérable dans la bonne direction. Néanmoins, pour retrouver le véritable hébraïsme, il a fallu attendre l'avènement de la critique historique. Cela est tellement vrai que, pour les personnes encore habituées aux idées traditionnelles, la lecture de l'histoire d'Israël, telle qu'elle s'écrit maintenant, est une révélation.

L'historien a le droit de se demander si, après tout, il n'a pas été heureux que la lumière ne se soit pas faite plus tôt sur l'Ancien Testament. Marcion est peut-être le seul chrétien qui ait entrevu la religion de l'antique Israël. Il a compris que le Jéhovah des Hébreux n'était pas le Père céleste du Nouveau Testament. Or, quel singulier usage il a fait de cette demi-clarté! A quelles bizarres spéculations ne l'a-t-elle pas conduit! Une intelligence vraiment historique de l'Ancien Testament en aurait eu pour résultat la répudiation. C'eût été pour le christianisme une perte irréparable.

Clément cite naturellement le Nouveau Testament autant que l'Ancien. Le traite-t-il de la même manière? Il lui arrive, comme il fallait s'y attendre, de l'allégoriser. On trouvera dans le VIe chapitre du Ier livre du *Pédagogue* un remarquable exemple d'exégèse allégorique appliquée à *I, Corinthiens*, III, 2. D'ailleurs l'eût-il voulu, notre auteur n'aurait pas pu s'empêcher d'appliquer sa méthode même au Nouveau Testament. N'a-t-il pas allégorisé jusqu'à Platon? Il semble être devenu incapable de lire et de comprendre un texte ancien dans son sens propre. Il faut reconnaître, cependant, qu'en ce qui regarde le Nouveau Testament il a été relativement sobre. C'est qu'il en avait une intelligence beaucoup plus complète que de l'Ancien. Partout, dans la conception de Dieu, du Christ, de l'idéal moral, nous constaterons de profondes infiltra-

tions du plus pur christianisme. Le suc et la moelle du Nouveau Testament ont passé dans son âme. Aussi la tentation était-elle moindre de faire violence au texte pour y introduire des pensées étrangères. Les paroles des livres chrétiens répondaient trop bien à sa foi pour qu'il éprouvât le besoin de les allégoriser.

Ce qui, en effet, devait empêcher Clément de méconnaître trop grossièrement le vrai sens des livres apostoliques, c'est qu'il se rattachait au premier âge par une tradition vivante. On se souvient du passage de sa préface où il déclare, avec une modestie exagérée, qu'il ne fera que reproduire dans ses *Stromates* un enseignement que les « anciens » lui ont transmis de père en fils depuis les apôtres [1]. Cette affirmation n'est peut-être pas littéralement exacte. Elle contient, cependant, une grande part de vérité. La παράδοσις ἐκκλησιαστική était encore tout imprégnée de christianisme primitif. Clément y a puisé ce tact encore très sûr qui l'a préservé des grands écarts qui égarèrent les gnostiques et qui le maintint, en dépit des entraînements de l'allégorie, dans les limites d'une interprétation relativement saine du Nouveau Testament.

Telles sont les grandes influences qui ont pesé sur Clément. Nous avons montré, en termes généraux, de quelle manière et dans quelle mesure chacune s'est exercée sur sa pensée. Il s'agit maintenant d'entrer dans le détail et, par l'analyse précise de ses principales idées, de justifier les vues d'ensemble que nous venons d'exposer.

1. I, *Strom.*, 11, Voir notre analyse de la préface des *Stromates*, 2e partie, ch. II.

CHAPITRE II

L'Idée de Dieu.

L'objet de notre étude n'est pas de faire un exposé complet de la théologie de Clément. La seule question que nous ayons maintenant à examiner est de savoir si, en fait, notre auteur n'a pas accordé à la philosophie une part plus grande que ne le faisait prévoir sa théorie. Pour être fixé sur ce point, il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes ses idées ; il suffit de choisir les plus importantes et de les soumettre à une analyse rigoureuse. On verra alors ce qu'elles contiennent en réalité de christianisme d'une part et d'autre part de philosophie grecque. On se rendra compte en même temps de la nature de l'influence qu'a exercée sur la pensée de Clément chacun de ces deux éléments. Il sera aisé enfin de dégager de cette étude le caractère général de la théologie de notre auteur.

C'est par l'idée de Dieu que nous commencerons l'analyse de la pensée de Clément. C'est là que l'influence du *platonisme* sur notre auteur est le plus fortement accusée.

Notre catéchète, on s'en souvient, a la plus vive admiration pour Platon. Jamais il ne lui adresse la moindre critique. Il a beaucoup pratiqué ses ouvrages ; il les a lus et relus avec un évident enthousiasme ; à chaque instant, il lui revient des passages de son auteur préféré. De tous les philosophes, c'est celui qu'il cite le plus souvent. Il ne connaît pas saint Paul mieux qu'il ne connaît

Platon. Son langage est plein de vocables tout platoniciens. Il y a dans les *Stromates* tel passage qu'on croirait tiré des *Dialogues*, n'était la grâce qui fait défaut. Aussi n'est-il pas surprenant qu'on ait fait de Clément un platonicien. Car ce n'est pas seulement la terminologie platonicienne qu'on retrouve chez lui, ce sont aussi plusieurs des idées les plus caractéristiques du grand philosophe. C'est de celui-ci que vient un certain intellectualisme qui distingue la pensée religieuse de notre auteur. C'est la merveilleuse dialectique des *Dialogues* qui a évidemment inspiré à Clément cette confiance un peu naïve qu'il avait dans la démonstration rationnelle. C'est l'auteur de la *République* qui lui a inculqué l'idée de l'éducation morale. N'est-ce pas enfin de Platon qu'il tient certain préjugé contre le corps et la matière qu'on sent percer chez lui ? On le voit, Clément a le platonisme dans les veines.

Au IIe siècle, c'est moins le dialecticien que le théologien que l'on admire et que l'on étudie en Platon. Tout ce qu'il affirme touchant Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses de l'autre vie, prend un relief extraordinaire ; c'est la partie de son enseignement que l'on s'approprie. Le IIe siècle est un siècle d'aspirations morales et religieuses. Partout, dans les classes populaires comme parmi les philosophes, elles se font sentir. Il y avait précisément dans le platonisme tout un côté, négligé, à peine compris par les siècles précédents, qui répondait aux préoccupations de ce temps et qui devait assurer à Platon un regain de prestige. Dans ce domaine, c'est-à-dire dans tout ce qui touche à la théologie, son influence n'a cessé de grandir. Tous l'ont subie, depuis les héritiers officiels de sa pensée, tels que Plutarque ou Albinus, jusqu'aux néo-pythagoriciens et à Philon d'Alexandrie.

De quelle façon le platonisme marque-t-il de son empreinte la théologie des philosophes du temps de Clément? C'est principalement en introduisant la conception de la *transcendance* dans l'idée de Dieu. Platon crée le monde des Idées; des abstractions deviennent plus réelles que l'univers concret et visible. La plus haute de ces Idées, celle du Bien s'identifie avec Dieu. Cette Idée suprême qui se confond avec Dieu, est le soleil qui éclaire tout le reste et vers lequel tendent les autres Idées aussi bien que l'intelligence de l'homme [1]. Désormais la conception de Dieu sera inséparable des Idées platoniciennes et participera à leurs caractères essentiels. En effet, du moment que Dieu s'identifie avec l'Idée du Bien ou, si l'on veut, s'en rapproche tellement qu'il est difficile de les distinguer, Dieu revêtira forcément ce qui constitue le caractère le plus saillant de cette Idée, comme de toutes les Idées platoniciennes, je veux dire l'*abstraction*. Par son réalisme appliqué aux Idées, Platon a donné en quelque sorte l'être à l'abstraction. C'est toujours l'abstraction, l'idée générale dépouillée de tout ce qui fait l'objet concret et palpable, mais c'est l'abstraction considérée comme la réalité par excellence. Voilà un premier trait qui s'attachera désormais à l'idée que se feront de Dieu, d'abord les philosophes, ensuite les théologiens. Sans doute Platon lui-même s'exprime en maint endroit, comme si son Dieu était une personne, et il semble lui attribuer toutes les qualités d'une personne véritable. Il n'y a aucune raison de supposer qu'en parlant ainsi il s'accommode prudemment aux conceptions populaires. Il est sincère et inconséquent. Quoi qu'il en soit, le Dieu qu'il proclame et dont

1. *De Republica*, VI, §§ 508, 509. Voyez notamment *Republ.*, VII, 517 b. Voir la discussion de Zeller sur l'identité de Dieu et de l'Idée du Bien chez Platon, *Philosophie der Griechen*, 2e partie, Ier vol., p. 591-602.

la notion se transmettra aux siècles suivants sera toujours, comme les Idées, un Dieu abstrait et transcendant.

Une autre conséquence qui découle de l'identification de l'Idée du Bien et de Dieu, c'est que celui-ci devient impuissant à se *communiquer*. On sait que la grosse lacune du système de Platon est d'expliquer le passage du monde des Idées au monde visible [1]. Il a beau dire que les Idées sont les causes des phénomènes, que les choses visibles participent à l'existence dans la mesure où elles participent aux Idées, on ne voit pas comment celles-ci peuvent agir sur le monde visible, comment par exemple l'Idée du Bien est la cause de l'existence du soleil et de l'univers concret. Les stoïciens, avec leur matérialisme, expliquaient bien plus facilement la transmission de la force divine à la matière et au monde visible. Au fond, les Idées platoniciennes, quoiqu'elles soient les modèles et les archétypes des choses, n'ont pas la vertu de se communiquer à celles-ci, ni de sortir de leur sublime abstraction. Identifiez maintenant Dieu avec les Idées, avec la plus haute de toutes, et, du coup, vous creuserez un abîme entre lui et le monde visible. Il est impuissant à agir sur les phénomènes matériels ; en fait, il est *incommunicable*.

Abstraction d'une part, impossibilité de se communiquer de l'autre, voilà ce qui constitue la transcendance du Dieu de Platon. Elle donne à l'idée que s'en fait le grand philosophe une empreinte indélébile autant qu'originale.

Le stoïcisme a réagi contre la transcendance platoni-

1. Voir Fouillée, la *Philosophie de Platon*, tome III, p. 58-76, où l'auteur s'efforce de défendre Platon contre la critique que nous rappelons et que déjà Aristote lui adressait.

cienne. Il faisait disparaître Dieu dans le sein de la nature. Néanmoins il n'a pas réussi à triompher du platonisme sur ce terrain. En effet, presque tous les philosophes du IIe siècle enseignent une notion de Dieu essentiellement platonicienne. Il n'y a guère que les stoïciens eux-mêmes qui fassent exception. Ce n'est pas assez dire ; non seulement on adopte le Dieu de Platon, mais on en exagère encore la conception. La transcendance de Dieu devient quelque chose d'inconcevable. Les néo-pythagoriciens disaient que Dieu est la Cause de la Cause; qu'il est élevé au-dessus de toute pensée ; qu'il n'est pas l'Intelligence, mais qu'il est au-dessus de l'Intelligence [1]. Plutarque était plus modéré, mais son Dieu est aussi absolument transcendant. Philon pousse la conception platonicienne jusqu'à ses dernières limites. Son Dieu est supérieur à la vertu, à la science, au bien; la monade elle-même lui est inférieure [2].

Ces quelques indications suffisent pour marquer l'influence du platonisme dans le domaine de la théologie. La transcendance de l'idée pure correspondait aux aspirations les plus profondes de la pensée grecque. Clément qui est si Grec, Clément qui est un admirateur enthousiaste de Platon, Clément qui possède à fond les ouvrages du grand philosophe, comment aurait-il échappé au prestige de l'une des conceptions les plus saisissantes de l'auteur des *Dialogues*? Cela ne se concevrait pas.

Les textes de Clément qui trahissent dans l'idée de Dieu l'inspiration platonicienne abondent. Il suffira d'en choisir quelques-uns des plus frappants.

1. Zeller, *ouvrage cité*, 3e partie, IIe vol., p. 117; voir les textes cités par l'auteur.

2. Philon, *De Mundi Opificio*, ch. II c : ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθόν, etc.

« Arriver jusqu'au Maître du Tout, dit-il, est une entre-« prise ardue et pénible ; l'objet qu'on poursuit échappe « toujours et s'éloigne hors de notre portée » [1]. Faut-il s'en étonner puisque « Dieu est au-dessus de l'espace et « du temps et de toute propriété inhérente aux choses qui « deviennent »? [2] Il est « la cause transcendante, le Père « de l'univers, ce qu'il y a de plus ancien et de plus bienfai-« sant [3] ». Ce n'est pas assez de dire « qu'il est au-dessus « du monde entier ; il est au delà et au-dessus du monde « intelligible lui-même [4] ».

Voilà l'abstraction platonicienne ; elle est même poussée au delà du point où Platon l'avait limitée ; c'est l'abstraction outrée de Philon et des néo-pythagoriciens. Clément est sur la même pente et finit par quintessencier la divinité de la même manière.

D'ailleurs, il était persuadé que c'est par l'abstraction que l'on se rapproche d'une conception vraie de Dieu. Voulez-vous saisir Dieu pour autant que cela est possible, éliminez successivement toute propriété connue ; élevez-vous d'idée générale en idée générale, vous arriverez à celle qui sera la plus abstraite qui se puisse imaginer ; elle sera entièrement dépouillée de tout élément concret quelconque. Vous aurez alors l'idée de Dieu. L'abstraction est donc une méthode. Clément a exposé cette idée dans un passage très curieux dont nous détachons ce qu'il y a de plus saillant. « Par l'analyse, nous arrivons « jusqu'à l'intelligence première, en partant des êtres qui « lui sont subordonnés et en dégageant les corps de leurs

1. II, *Strom.*, 5.
2. II, *Strom.*, 6.
3. VII, *Strom.*, 2 : τὸ ἐπέκεινα αἴτιον.
4. V, *Strom.*, 38 :..... ὁ Κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ...

« propriétés naturelles. Ainsi, nous en retranchons les « trois dimensions : profondeur, largeur et longueur. Ce « qui reste après cela, c'est un point ou, pour ainsi parler, « une monade occupant une certaine place. Supprimez « cette place elle-même, vous avez la monade intelligible. « Si donc, écartant des corps les propriétés qui leur sont « inhérentes et des choses incorporelles les propriétés « qui les distinguent, nous nous précipitons dans les gran- « deurs du Christ, et qu'à force de sainteté nous nous « élevions ensuite jusqu'à son immensité, nous parvien- « drons en quelque sorte à l'intelligence du Tout-Puissant, « moins toutefois pour le comprendre dans ce qu'il est « que dans ce qu'il n'est pas. Mais que ces expressions « des Livres-Saints : figure, mouvement, état, trône, lieu, « main droite, main gauche, soient littéralement appli- « cables au Père de toutes choses, il ne faut pas même le « penser... La cause première n'est pas enfermée dans « un lieu ; elle est au-dessus des lieux, au-dessus du « temps, au-dessus du langage et de la pensée » [1]. Dès lors, il est clair que l'on ne peut prouver Dieu par voie de démonstration rationnelle; il ne pourra même pas être un objet de science. Nous ne pouvons pas saisir un tel Dieu. Si nous ne pouvons le connaître, encore moins pouvons-nous l'exprimer; il n'y a pas de langage qui puisse le définir; les noms dont nous le nommons sont nécessairement impropres et inadéquats. En dernière analyse, Dieu nous échappe complètement ; les hommes en ont bien une vague intuition, rien de plus, et la connaissance que nous en avons ne peut être qu'un effet de sa grâce. Autant d'affirmations qui découlent de la con-

1. V, *Strom.*, 71; traduction de M. J. Denis, *De la Philosophie d'Origène*, p. 71. Voyez aussi *Protrept.*, 56 : Dieu est l'ἀχήρατος οὐσία.

ception de Dieu adoptée par Clément. En effet, il dit lui-même : « Dieu ne peut être démontré [1] ». Il se rend parfaitement compte des raisons qui font que nous ne pouvons ni connaître, ni exprimer un tel Dieu. « En vérité, rai-« sonner au sujet de Dieu est ce qu'il y a de plus difficile. « Les principes des choses ne se laissent pas saisir sans « peine, à plus forte raison la cause première, laquelle est « pour toutes les autres choses la cause de leur produc-« tion et de leur durée. Car comment exprimerait-on ce « qui n'est ni genre, ni espèce, ni idée, ni corpuscule, ni « nombre, ni accident, ni ce à quoi s'attache l'accident? « On ne peut, avec justesse, le nommer Tout, car le Tout « implique la grandeur et il est le Père du Tout. On ne « peut davantage parler de ses parties, car l'Un est indi-« visible et par conséquent infini, non en tant qu'il serait « conçu comme inexplicable, mais en tant qu'il est sans « dimensions et n'a point de limites. Aussi, n'a-t-il point « de figure et ne peut-il être nommé. Que si nous l'ap-« pelons l'Un, le Bien, l'Intelligence, l'Être en soi, ou « encore Père, Dieu, Créateur, Seigneur, aucune de ces « expressions ne lui convient, à vrai dire. Nous ne faisons « usage de ces beaux noms que par impuissance de « trouver le nom véritable, afin que la pensée, ayant où « se prendre, ne s'égare pas ailleurs. Aucun de ces termes « pris séparément, n'exprime Dieu; réunis, ils indiquent « sa toute-puissance. On désigne les choses ou par leurs « qualités, ou par les rapports qu'elles ont les unes avec « les autres. C'est ce qu'on ne saurait faire pour Dieu. « Nous ne pouvons davantage le saisir par une connais-« sance démonstrative; car celle-ci s'appuie sur des prin-« cipes antérieurs et mieux connus. Or, rien n'est anté-

1. IV, *Strom.*, 156.

« rieur à l'Être incréé. Il reste donc qu'on ne peut avoir « une idée de l'Inconnu que par l'effet d'une grâce divine « et par le seul Logos [1]. » Ailleurs, il s'écrie : « Autant « l'homme est inférieur à Dieu par la puissance, autant « sa parole est incapable d'exprimer Dieu; elle ne peut « que discourir au sujet de Dieu [2] ». « Ce qu'est Dieu, « cela ne peut s'exprimer en paroles : les prophètes ne « nous en ont dit que ce que des êtres embarrassés par « la chair peuvent en saisir [3] ».

En vrai platonicien, Clément est très occupé d'éliminer tout anthropomorphisme de sa conception de Dieu. Οὔκουν ἀνθρωποειδὴς ὁ θεός [4]. Dieu est ἀνενδεής. Il est sans besoins aucuns. Il est ἀπαθής. Il n'est sujet à aucune de nos passions, ni au désir, ni à la colère, ni à la crainte [5]. Il n'a même pas besoin d'exercer sur lui-même une contrainte quelconque. Il n'est pas ἐγκρατής, puisqu'il n'a aucun mouvement passionnel à comprimer [6]. Clément écarte avec un soin jaloux tout ce qui ressemblerait à un contact entre Dieu et les hommes. De là d'éloquentes protestations, tantôt contre la religion populaire, tantôt contre le panthéisme stoïcien [7]. Dieu n'a pas besoin des sens. C'est par la pensée seule qu'il perçoit toutes choses. Il n'est pas nécessaire que la voix de l'homme parvienne jusqu'à lui. Les pensées des saints non seulement percent l'atmosphère qui nous enveloppe, mais traversent l'univers entier

1. V, *Strom.*, 81, 82; traduction en partie d'après M. J. Denis, *ouvr. cité*, p. 70.

2. VI, *Strom.*, 166 : κἂν μὴ θεὸν ἀλλὰ περὶ θεοῦ λέγῃ.

3. II, *Strom.*, 72.

4. VII, *Strom.*, 37.

5. IV, *Strom.*, 151 : θεὸς δὲ ἀπαθὴς ἄθυμός τε καὶ ἀνεπιθύμητος.

6. II, *Strom.*, 81 : ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπαθὲς ὅθεν οὐδὲ ἐγκρατὲς κυρίως, etc.

7. VII, *Strom.*, 15; *ibidem*, 37.

pour parvenir jusqu'à Dieu. Sa lumière, du reste, descend jusque dans l'abîme de toute âme [1]. Que fait alors Clément des anthropomorphismes de l'Ancien Testament? Ce sont, dit-il, des images ou plutôt des allégories [2]. On doit se garder de les prendre au pied de la lettre. Ce serait avoir des pensées indignes de Dieu.

Ces quelques textes suffisent. Il est clair que, par tout un côté, sa conception de Dieu relève du platonisme, tel qu'on le professait de son temps [3]. Il est clair aussi que toute cette métaphysique est fort étrangère au christianisme apostolique. Il n'y en a pas trace dans la conception du Dieu du Nouveau Testament. Encore moins faut-il y voir une influence quelconque de la notion du Dieu de l'Ancien Testament. Le simple fait que Clément se débarrasse, sans forme de procès, des anthropomorphismes de la Bible, prouve combien peu il a compris la religion d'Israël. D'ailleurs, on l'a vu, l'Ancien Testament est complètement étranger à la formation de sa pensée. Comment aurait-il pu en être autrement, du moment que notre auteur allégorisait le vieux livre comme il le faisait? La conclusion s'impose, toute cette métaphysique relève exclusivement du platonisme du IIe siècle.

Mais la transcendance n'épuise pas l'idée que notre auteur se faisait de Dieu. Celle-ci avait, en même temps, un caractère profondément *moral*.

Ce caractère, on est tenté, au premier abord, de l'attribuer exclusivement à l'influence du christianisme. On se tromperait. La philosophie grecque est loin d'avoir exclu de sa notion de Dieu l'élément moral. Il y a autre chose

1. VII, *Strom.*, 37.
2. VI, *Strom.*, 78.
3. *Ecloga prophetica*, 21 donne une définition toute philosophique et platonicienne de Dieu.

que de la métaphysique dans le Dieu de Platon; celui d'un Plutarque est fort éloigné d'être uniquement une intelligence; Épictète oublie toute métaphysique d'école quand il célèbre les bienfaits de la Providence; les dieux dont l'Apollonius de Philostrate est le fervent adorateur relèvent vraiment de la religion et n'ont presque plus rien à voir avec la philosophie. C'est donc une tâche très délicate de séparer, dans le caractère moral que Clément attribue à son Dieu, ce qui dérive de la philosophie et ce qui est sûrement d'origine chrétienne.

Toutes les qualités morales que notre auteur assigne à Dieu, se ramènent à la bonté. Il ne se lasse pas de la célébrer. Proclamer la bonté de Dieu n'avait rien d'original. Pour avoir cette idée, Clément n'avait pas même besoin d'être chrétien. C'est celle de tous les philosophes grecs dont on peut dire qu'ils ont été en même temps religieux. On sait avec quelle insistance Platon proclame la bonté du Père de l'univers. L'idée de cette bonté domine tout le côté moral de sa conception de Dieu. C'est parce qu'il est absolument bon que Platon défend notamment dans le *Timée*, qu'on rende Dieu responsable de quoi que ce soit de mauvais. C'est pour la même raison que, dans la *République*, il s'élève avec tant de force contre les impiétés de la mythologie [1]. Qui ne se souvient de cette page mémorable où Épictète, le plus religieux peut-être des philosophes avec Marc-Aurèle, s'écrie qu'il n'existe que pour chanter l'hymne à la bonté de Dieu? « Que puis-je faire d'autre, moi, vieillard boiteux, sinon de célébrer Dieu? Si j'étais hirondelle, je ferais l'œuvre d'une hirondelle; si j'étais cygne, je ferais mon métier de cygne. Or, je suis

1. *Timée*, 29 d; 37 a. *Républ.*, II, 379 b. Voyez l'exposé de Zeller, 2e partie, vol. I, p. 785-790.

un être doué de raison et de parole. Je dois donc chanter à Dieu. Voilà ma tâche. Je m'y applique, je n'abandonnerai pas ce poste, tant qu'il me sera donné d'y rester, et je vous invite à chanter le même hymne [1]! ».

Ce n'est donc pas parce qu'il appelle Dieu bon qu'il faut conclure que Clément s'inspire du christianisme. Mais là où il est vraiment chrétien, c'est dans la manière de concevoir la bonté souveraine. Ce n'est pas dans la forme de l'idée, c'est dans son contenu intime que se trahit le christianisme de notre théologien.

Par exemple, Clément redit le mot célèbre de Platon que Dieu n'est pas cause du mal [2]. Ce qui l'inquiète dans sa fameuse théorie du plagiat dont les philosophes grecs se seraient rendus coupables, c'est que l'on puisse accuser Dieu de l'avoir voulu; il aurait voulu un tel vol, pour qu'il en sortît un grand bien! A tout prix il faut que Clément sauve l'honneur de Dieu. Ailleurs encore, à l'exemple de Platon, il ne veut pas qu'on dise que Dieu se venge. « Car se venger, c'est rendre le mal [3]. » Notre auteur pousse très loin ce principe. Il affirme que Dieu n'a pas voulu le supplice du Fils, il l'a permis; il ne veut pas les persécutions, il les souffre; Dieu n'empêche pas le mal, on ne doit rien dire de plus. « C'est le seul moyen de sauvegarder et la Providence de Dieu et sa bonté [4]. »

Dans ces exemples, Clément ne dépasse pas encore le platonisme. Tantôt il reproduit exactement quelques-unes des affirmations de Platon touchant Dieu, tantôt il en pousse un peu plus loin les conséquences. Il n'y a rien

1. *Epicteti Dissertationes*, I, 16e chapitre.
2. I, *Strom.*, 84; VII, *Strom.*, 12; *ibidem*, 22.
3. VII, *Strom.*, 102.
4. IV, *Strom.*, 86 : οὔτε γὰρ ὁ κύριος θελήματι ἔπαθεν τοῦ πατρὸς οὔθ' οἱ διωκόμενοι βουλήσει τοῦ θεοῦ διώκονται

encore dans les textes qu'on vient de lire qui marque nettement une autre influence que celle de la philosophie. Tout au plus peut-on dire que la plus grande vigueur que revêtent, dans le langage de Clément, les affirmations platoniciennes, indique une inspiration étrangère à Platon ; c'est déjà le souffle chrétien.

Voici maintenant des textes qui tranchent absolument sur ceux que nous venons de passer en revue. Dans un passage remarquable à plus d'un titre, Clément affirme que si Dieu est bon, c'est qu'il le veut. Il dit expressément que la bonté du Père n'est pas simplement l'effet ou la conséquence de sa nature. Dieu n'est pas bon à la façon du feu qui chauffe parce qu'il est le feu [1]. La bonté chez lui est vraiment consciente. Voilà un trait qui n'a pas été inspiré par la philosophie. Platon dépeint, dans la *République*, l'action de la bonté de Dieu justement comme une sorte de rayonnement. Comme le soleil communique sa chaleur aux êtres, la Bonté souveraine resplendit et s'épanche par une sorte d'écoulement naturel. On sait que l'activité, la volonté figurent à peine dans le système platonicien. Il y a donc ici une conception qui dérive d'une source étrangère à Platon. L'idée que la bonté de Dieu est un effet de sa pure volonté, est une idée spécifiquement chrétienne. Ainsi l'idée générale de la bonté de Dieu se trouve profondément modifiée ; au lieu d'être une sorte d'élément naturel, elle devient l'attribut d'une personne. N'est-ce pas là une trace évidente de l'idée du Dieu personnel des chrétiens ?

1. VII, *Strom.*, 42 : οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθὸς ὂν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν, ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ. VI, *Strom.*, 104 : ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς οὐχ ᾗ φύσει ἀγαθός ἐστι, ταύτῃ μένει μακάριος καὶ ἄφθαστος..... ποιῶν δὲ ἰδίως ἀγαθά, θεὸς ὄντως καὶ πατὴρ ἀγαθὸς ὤν τε καὶ γινόμενος ἐν ἀδιαλείπτοις εὐποιίαις.....

Un attribut qui est inséparable du Dieu des chrétiens, c'est la sainteté. Sans doute, Platon et quelques autres philosophes repoussaient loin du Dieu qu'ils concevaient le mal, la κακία. Mais dans les croyances populaires chrétiennes, cette idée avait un bien plus puissant relief. Sur ce point encore, Clément est en pleine harmonie avec le sentiment général de ses coreligionnaires. En voici un exemple singulièrement instructif. C'était l'une des idées de prédilection de la philosophie religieuse de l'antiquité que les hommes sont fils de Dieu et unis à lui par des liens de véritable parenté. Epictète est un de ceux qui ont exprimé cette noble pensée avec le plus d'éloquence. « Si César, dit-il, t'adoptait, ton orgueil serait insupportable. N'éprouveras-tu pas un sentiment d'exaltation de savoir que tu es fils de Zeus [1] ? » « Par la raison, tu n'es pas inférieur aux dieux [2]. » Clément est fort éloigné de ces sentiments. « Dieu, s'écrie-t-il, n'a aucune relation natu-« relle, c'est-à-dire de parenté avec nous. » Remarquez la raison qu'il en donne : « Je ne sais comment un homme « qui connaît Dieu supporterait une telle proposition, lors-« qu'il considérerait notre vie et songerait aux iniquités « dans lesquelles nous sommes plongés. Si nous étions « une partie de Dieu, alors Dieu serait pécheur en cette « partie. Quelle impiété de dire cela!..... La vérité est que « Dieu, étant riche en miséricorde, par bonté prend soin « de nous, quoique nous ne soyons pas les parties dont « il serait le tout, ni ses enfants par nature [3]. »

Veut-on étudier dans un autre exemple l'action et la réaction l'un sur l'autre des deux facteurs de la pensée de

1. *Dissertationes*, I, 3, 3; tout le chapitre VIII.
2. *Ibidem*, I, 12, 26.
3. II, *Strom.*, 74.

Clément? La doctrine de la Providence nous l'offrira. Les philosophes grecs qui ont le plus nettement affirmé la Providence des dieux ou de Dieu, sont : Socrate, Platon, les stoïciens, notamment Épictète. Les trois philosophes que nous venons de nommer affirment avec une égale chaleur que la divinité ou les dieux prennent soin des hommes [1]. Les raisons qu'ils en donnent sont identiques. La nature, l'organisation physique de l'homme, tout témoigne de la bienveillance des dieux envers l'homme; tout a été disposé, ordonné en vue de lui; il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour se convaincre que si l'on ne voit pas les dieux, cependant, à en juger par leurs œuvres, ils existent et démontrent leur existence par leur bonté. Épictète est tellement sensible à la bienveillance de Dieu partout épandue dans l'univers qu'il s'en veut de ne pas être assez reconnaissant. La gratitude, c'est, dit-il, le sentiment qui devrait remplir les hommes à l'égard de Dieu. Quand il en parle, il est profondément touchant. On a fait remarquer avec raison que cette belle conception de la Providence est, chez les trois philosophes dont il s'agit, essentiellement l'expression d'un sentiment religieux. En effet, leur philosophie n'impliquait pas nécessairement cette doctrine. Celle de Platon semblait devoir l'exclure. La preuve en est qu'Aristote, qui est bien l'esprit le plus rationaliste qui ait existé, est entièrement étranger aux idées de Providence [2].

Quels sont maintenant les développements que Clément donne, sous l'influence du christianisme, à la doctrine

1. *Memorab.* de Xénophon, livre Ier, ch. IV; livre IV, ch. III ; Platon, *Lois*, livre X, 899 ; *Phaedon*, § 62, Épictète, *Dissertationes*, I, 16.

2. Zeller, *Philos. der Griechen*, vol. III, p. 788 : Der socratisch-platonische Begriff der Vorsehung, als einer auf das Einzelne bezogenen göttlichen Thätigkeit findet bei ihm (Aristote) keine Stelle.

de ses maîtres ? Comme on doit s'y attendre, il ne se contente pas d'affirmer d'une manière générale la bienveillance de Dieu à l'égard des hommes, il lui faut une Providence qui s'exerce dans le détail et en particulier. Elle se préoccupe de l'individu. Socrate, s'il faut en croire Xénophon, allait presque jusque-là. Il voyait dans les réponses des oracles, notamment dans les avertissements qu'il recevait de son démon familier, la preuve que les dieux se préoccupent des intérêts particuliers des hommes [1]. Mais avec combien plus de netteté et d'énergie Clément n'affirme-t-il pas la Providence particulière de Dieu [2] ! A ses yeux, un philosophe, qui nie la Providence telle qu'il l'entend, est jugé. On ne discute pas avec lui : on le punit [3]. Notre catéchète n'ignore pas qu'il conçoit la Providence avec plus de précision que les philosophes et que cette plus grande clarté, il la doit au christianisme. Ce qui prouve la Providence d'après lui, c'est l'accomplissement des prophéties et c'est l'économie de la Rédemption. C'est donc dans la foi chrétienne qu'il faut chercher la consécration définitive de la grande doctrine proclamée par quelques philosophes.

Mais ce qui achève de mettre en lumière le caractère chrétien de l'idée que Clément se fait de la Providence, c'est qu'il lui attribue un rôle pédagogique. Platon avait été jusqu'à dire que Dieu fait servir même le malheur au bien de l'homme juste [4]. Clément n'a eu garde d'oublier cette parole déjà chrétienne de sentiment [5]. Mais il va bien plus loin. La Providence de Dieu, d'après lui, n'a

1. Xénophon, *Memorab.*, I, 4, 15.
2. I, *Strom.*, 52.
3. V, *Strom.*, 6.
4. *Apologie*, c. 18.
5. I, *Strom.*, 86.

d'autre but que le perfectionnement du croyant. Dieu se sert tour à tour du châtiment et de la grâce pour redresser l'homme et le sauver [1]. Voilà le fond de son idée de la Providence ; comme il en avait lui-même conscience, elle absorbe tout ensemble et déborde la conception de Platon et de la philosophie grecque. Ici apparaît nettement l'influence du christianisme.

Ce que nous venons de dire nous amène à relever le trait le plus distinctement chrétien qui caractérise l'idée de Dieu de notre auteur. C'est l'affirmation que Dieu veut le salut des hommes. Toute la péroraison du *Protrepticus* en est dominée. « Notre Père, plein de tendresse, le Père véritable, ne cesse de nous exhorter, de nous avertir, de nous discipliner, car il ne cesse de nous sauver ». « L'effort constant de Dieu est de sauver le troupeau humain [2] ». C'est tout le xe chapitre de ce traité qu'il faudrait citer. Jamais Clément n'est plus éloquent que lorsqu'il presse les païens de s'abandonner à la miséricorde de Dieu. Sans se lasser, il le leur dépeint comme un Père tout préoccupé de leur salut. Sauver l'humanité, c'est la suprême pensée de Dieu.

Ces exemples suffisent. Un Dieu qui est bon parce qu'il le veut, dont la sainteté est telle qu'il ne peut pas y avoir de parenté naturelle entre lui et les hommes pécheurs, un Dieu qui prend soin de chacun et se sert même du mal pour faire l'éducation morale de l'homme, dont enfin la suprême préoccupation est le salut de l'humanité, ce n'est plus le Dieu de Socrate, de Platon, d'Épictète, c'est le Dieu des chrétiens.

Ainsi l'analyse des textes montre qu'il y a comme deux

1. *Protrepticus*, 94, 95.
2. *Ibid.*, 116.

faces dans la conception de Dieu de notre auteur. Elle est d'un côté, marquée à l'effigie de Platon, de l'autre elle est chrétienne. Son originalité consiste à être tout ensemble métaphysique et religieuse. Désormais, le Dieu de la théologie chrétienne gardera ce double caractère. D'une part, il semblera se perdre dans l'abstraction impersonnelle; d'autre part, il demeurera une personne vivante. A la notion froide et vide de la philosophie, le christianisme communique la vie intense qui débordait de sa conception du Père céleste; à celle-ci la philosophie donne une rigidité de formule qui lui était jusqu'alors étrangère.

Le reste de métaphysique grecque, qui demeure attaché à la notion traditionnelle du Dieu des chrétiens, peut paraître embarrassant. N'oublions pas que Clément n'aurait pu concevoir Dieu autrement. Pour se représenter la divinité à la façon des apôtres, il lui aurait fallu se défaire des catégories mentales qu'avait imprimées à son esprit une longue éducation. Concevoir Dieu en dehors de toute transcendance, le dépouiller de toute métaphysique platonicienne, ne voir en lui qu'une personne, un Père céleste, c'est ce que Clément ne pouvait faire. D'autre part, remarquons qu'au point de vue de la propagation du christianisme parmi les esprits cultivés de ce temps, il était indispensable de présenter Dieu sous cet aspect. Des habitudes d'esprit invétérées exigeaient que le Dieu des chrétiens s'enveloppât d'abstraction. Qu'on relise le début du VIIe *Stromate*, on verra à quels besoins répondait la conception de Clément et combien impérieuse était la nécessité de prêcher au public des écoles un Dieu qui conciliât en quelque sorte dans son sein à la fois les inspirations de la piété chrétienne et les plus hautes idées que les sages grecs s'étaient faites de la divinité.

CHAPITRE III

La Christologie de Clément.

Le titre de ce chapitre ne doit pas tromper le lecteur. Qu'il ne s'attende pas à un exposé systématique de la christologie de notre catéchète. Nous nous bornerons à ramener sa conception christologique à ses éléments constitutifs et à élucider l'origine de ces éléments.

L'étude des textes révèle d'emblée, dans l'idée que notre auteur se fait du Christ, un double aspect. C'est le même dualisme que dans son idée de Dieu. Sa christologie se distingue d'un côté par un caractère tout *métaphysique* et de l'autre, par un caractère profondément *réaliste*. Elle est à la fois concrète et transcendante. En d'autres termes, elle porte dans une mesure presque égale et l'empreinte de la philosophie grecque et celle de la piété chrétienne. Commençons par l'étude du premier caractère.

L'idée du Logos est une de celles qui ont eu la fortune la plus brillante. Philon d'Alexandrie en est le père. C'est lui qui l'a imaginée et c'est lui qui l'a vulgarisée. Rappelons brièvement par quelles voies le savant exégète juif est arrivé à cette conception de génie. Il y avait une lacune dans l'admirable système de Platon. En plaçant Dieu au sommet du monde des Idées, en l'identifiant avec la plus haute de celles-ci, avec l'Idée du bien, le philosophe athénien reléguait Dieu si loin du monde des phénomènes qu'il devenait difficile d'expliquer l'action qu'il pouvait avoir sur le monde matériel. En outre, les Idées ou essences immuables et seules réelles étaient de nature si

différente des choses visibles qu'elles semblaient devoir demeurer sans rapport avec celles-ci. Il y avait entre le monde intelligible et le monde matériel un abîme qui paraissait infranchissable, si l'on s'en tenait au point de vue de Platon. Le philosophe semble l'avoir senti. Il a tenté lui-même de combler cette lacune et, dans le *Timée*, il a imaginé ce qu'il appelle l'âme du monde. Celle-ci, participant à la fois du monde des Idées et du monde matériel, constitue le trait d'union que l'on cherche vainement dans son système [1]. Cette belle conception suffisait pour voiler le côté faible du platonisme ; elle ne répondait encore que très imparfaitement au besoin, tant spéculatif que religieux, qui exige qu'il y ait des communications ouvertes entre Dieu et le monde.

Le stoïcisme transporte Dieu au sein du monde visible. Dieu est le feu primordial qui pénètre partout et qui constitue l'âme du monde. Voilà Dieu et le monde en contact intime. C'était une solution du problème, mais insuffisante, puisqu'elle sacrifiait l'idée de Dieu. Elle marquait pour tout esprit imbu de platonisme une défaillance philosophique. C'est ainsi qu'après ces grands systèmes, la question des intermédiaires à trouver entre Dieu et le monde subsistait tout entière. Cette question fut une des grandes préoccupations de la philosophie postérieure. Celle du IIe siècle notamment en rechercha obstinément la solution. Parmi celles qui furent proposées, l'une des plus intéressantes fut cette théorie des démons que l'on rencontre chez Plutarque et chez plusieurs autres philosophes. Les démons sont, d'après le philosophe de Chéronée, des êtres qui participent à la fois de la nature des

1. Voir le livre classique de M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872, à la page 67.

divinités immuables, trop élevées pour entrer en contact avec les hommes et le monde, et de l'être changeant et périssable. Ils sont intermédiaires entre le monde céleste et incorruptible et le monde terrestre et corruptible. Ce caractère leur permet d'exercer sur l'homme et sur le monde une action qui semblait incompatible avec la majesté des dieux attitrés. Ce sont eux qui inspirent les oracles, qui surveillent le culte qu'on offre aux dieux, qui punissent l'iniquité, qui récompensent les hommes vertueux. En un mot, ils sont les ministres des dieux et remplissent ici-bas toutes les fonctions de Dieu. Grâce à eux, l'abîme qui séparait les deux mondes est franchi. Cette curieuse conception a une grande importance dans l'ensemble des idées de Plutarque. Elle répondait et aux exigences de sa pensée philosophique et à ses aspirations si profondément religieuses [1].

L'âme du monde, l'immanence de Dieu dans l'univers, les démons intermédiaires entre les dieux et les hommes, toutes ces conceptions attestent d'invincibles besoins de la pensée et de l'âme. Au point de vue spéculatif, il fallait mettre le divin en contact avec l'univers; au point de vue religieux, il fallait rapprocher Dieu de l'homme. Pendant la première période, c'est-à-dire pendant les deux ou trois siècles qui suivirent la mort de Platon, on ne se préoccupa que de la satisfaction à donner à l'esprit spéculatif. On ne songeait qu'à s'expliquer la formation de l'univers et son économie. Plus tard, notamment au IIe siècle de l'ère chrétienne, les aspirations religieuses

1. Hild, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, 1880, p. 286 et suivantes. Gréard, *De la Morale de Plutarque*, p. 335. Zeller, *ouvr. cité*, 3e partie, vol. II, p. 176 sqq. Voir aussi notre étude sur le même sujet publiée dans le rapport annuel de la section des sciences relig. 1906.

se réveillent et réclament la satisfaction qui leur est due. De là, des tentatives comme celle de Plutarque. Mais sa conception des démons n'est qu'une ébauche. C'est à Philon que revient l'honneur d'avoir conçu une notion qui devait satisfaire à toutes les données du problème. Il le fit en mettant à contribution à la fois le platonisme et le stoïcisme. D'une part, il maintient la transcendance de Dieu, il l'exagère même; en même temps, il sépare de Dieu les Idées éternelles, tout en les faisant dériver de lui. Le divin est en elles, mais Dieu n'est plus identifié avec elles. D'autre part, il adopte la conception stoïcienne d'après laquelle des forces divines sont répandues dans les choses comme une semence, les pénètrent et sont le principe de leur être et de leur développement. Dans le système stoïcien, Dieu se confondait avec ces forces immanentes dans les choses; Dieu finissait par se confondre avec l'univers lui-même. Philon s'approprie cette conception des forces divines répandues dans les choses. Il les identifie avec les Idées platoniciennes. Voilà celles-ci complétées par un caractère nouveau. Elles demeurent par essence transcendantes, comme elles l'avaient été dans le système de Platon, mais, en même temps, elles sont des forces ou, comme les appelaient les stoïciens, des « raisons séminales ». Comme Philon a eu soin de les détacher de Dieu tout en les faisant émaner de lui, rien n'empêche qu'elles se répandent dans l'univers, comme le voulait la conception si féconde des stoïciens. Philon compléta sa théorie en formulant l'unité des Idées séminales ou forces divines; elles se rassemblent toutes en une Idée ou force principale. C'est le Logos. Voilà l'intermédiaire tant cherché. Le Logos n'est pas identique à Dieu, mais il est plein de Dieu. Il peut donc, sans déroger, créer, organiser, faire vivre l'univers et en être le

principe vivant. En se répandant dans les choses, il ne mêle pas le Dieu de Platon à la matière, et cependant il apporte à la matière le principe divin sans lequel elle ne s'expliquerait pas.

Ainsi Philon, par une véritable trouvaille de génie, concilie tout ensemble le platonisme et le stoïcisme, conserve ce qui constituait la vérité essentielle de chaque système, formule une conception qui combinait les avantages de l'un et de l'autre.

Une telle conception était admirablement faite pour donner satisfaction aux spéculatifs. Elle permettait d'être platonicien, tout en expliquant la formation du Cosmos mieux que le *Timée* n'avait su le faire. Mais déjà au temps où Philon écrivait, on se préoccupait de moins en moins de spéculation. Lui-même est l'un des derniers philosophes qui aient conçu et médité les problèmes simplement au point de vue de la pensée. La morale et bientôt la religion commençaient à absorber les esprits et toute la philosophie s'orientait dans le même sens. Il se trouva alors que la conception du Logos répondait admirablement aux exigences de la philosophie religieuse. Philon n'étant pas Grec n'exerça pas sur la philosophie des deux premiers siècles l'influence qu'il aurait probablement eue sans cette circonstance. Des théories comme celle de Plutarque sur les démons intermédiaires prouvent bien que, chez les philosophes du temps, les idées de l'exégète juif auraient prévalu, puisqu'elles auraient répondu à des besoins qu'ils éprouvaient. Ce fut chez les chrétiens que Philon eut le plus de succès. Depuis l'auteur de l'épître aux Hébreux jusqu'à Clément, tout écrivain chrétien qui n'est pas exclusivement populaire porte l'empreinte plus ou moins profonde du philonisme.

L'originalité de Philon est double. A lui revient la véri-

table paternité et de l'idée du Logos et de l'interprétation allégorique. Il a eu tant pour l'une que pour l'autre des précurseurs, mais c'est lui qui a donné à la conception du Logos comme à la méthode allégorique leur forme définitive, leur éclat et leur consécration. Dans tout le reste, cosmologie, idée de Dieu, morale, il n'a rien qui n'appartienne qu'à lui, qu'on ne retrouve chez les platoniciens, néopythagoriciens ou stoïciens de son temps ou du siècle suivant, et que ceux-ci n'aient exprimé, soit en termes à peu près identiques, soit même avec plus de force.

La restriction que nous venons de formuler est importante, car elle permet de savoir sur quels points précis Clément est dépendant de Philon.

Ce que notre catéchète a reçu directement de Philon, c'est d'abord la méthode exégétique, et ensuite l'idée du Logos. A ce double point de vue, Clément lui est absolument tributaire. M. Siegfried, dans son livre devenu classique sur Philon d'Alexandrie, en a donné des preuves abondantes [1]. Nous avons fait remarquer, dans un chapitre précédent, combien grande est la dette de notre théologien en ce qui concerne l'allégorie. Il y a tel chapitre des *Stromates* où les allégories de Philon se suivent presque mot à mot sans interruption [2]. Nous allons le voir, Clément est redevable à Philon, presque dans la même mesure, de toute la métaphysique que contient sa christologie.

Ce n'est pas seulement à ce double point de vue que l'on remarque des concordances frappantes d'idées et de langage entre Philon et Clément. Il y en a beaucoup d'au-

1. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*. Iena, 1875, p. 343 à 351.

2. Notamment II, *Strom*, chapitre XVIII. Voir les annotations de Potter.

tres. M. Siegfried les a notées avec un soin minutieux. Les idées de Dieu, la cosmologie, l'anthropologie, la morale offrent entre les deux auteurs de nombreuses analogies. Ce que l'on ne remarque peut-être pas assez, c'est qu'en dehors des deux points que nous avons spécifiés, l'influence que Philon exerce sur notre auteur n'a rien de spécial et d'exclusif. Elle ne fait que renforcer ou grossir celle que toute la philosophie contemporaine a eue sur Clément. Dans certains domaines, elle est même tout à fait à l'arrière-plan. Ainsi, comme nous l'avons vu, dans la théologie proprement dite, c'est Platon qui a été le maître par excellence de notre catéchète. La preuve en est qu'alors que, dans la conception philonienne de Dieu, il y a en même temps que du platonisme un apport d'idées stoïciennes, il n'y a dans l'idée que Clément se fait de Dieu aucune trace de stoïcisme [1]. De même dans la morale, nous le verrons, ce n'est pas de Philon qu'il dépend, c'est, par tout le côté non chrétien de cette morale, principalement du stoïcisme qu'il est tributaire.

Maintenant que nous avons délimité l'influence que le philonisme a directement et par lui-même exercée sur Clément, interrogeons tout d'abord notre auteur sur sa conception du Logos. Il suffira de la comparer avec celle de son maître Philon pour voir à quel point elle est peu originale.

Le Logos de Philon est la conception la plus complexe qui se puisse imaginer [2]. Elle se compose des éléments les plus hétérogènes. Le platonisme et le stoïcisme ont fourni l'apport principal ; mais d'une part l'Ancien Testa-

1. Siegfried, *ouvrage cité*, p. 205. Voir le *De Opificio mundi*, ch. II.

2. Siegfried, *ouvrage cité*, p. 221-229. Zeller, *Geschichte der Philos. der Griech.*, 3e partie, IIe vol., p. 370 à 381 ; Heinze, *ouvr. cité*, p. 204 et suivantes.

ment, d'autre part la théologie juive qui se développait alors ont également contribué à former l'idée que Philon s'est faite du Logos. Tous ces différents éléments se mêlent et se fusionnent dans la même conception. Celle-ci, semble-t-il, n'aura aucune consistance, elle paraîtra toujours sur le point de se disloquer. L'unité organique lui fera défaut. Il n'en est rien. La notion du Logos de Philon a une remarquable solidité. Ce qui en relie toutes les parties, c'est un principe. Ce principe, c'est l'idée même qui a donné naissance à la conception du Logos et à toutes les conceptions analogues qui surgissent avant et après Philon un peu partout. Le Logos, c'est l'intermédiaire indispensable entre Dieu et le monde. Que Philon l'appelle l'Idée des Idées, la force des forces, l'ambassadeur de Dieu, l'interprète, l'archange, le souverain sacrificateur, quel que soit le terme dont il le désigne, le caractère qu'il met en lumière dans le Logos est toujours celui d'intermédiaire. Ainsi, c'est ce caractère, inséparable du Logos, qui en détermine constamment la notion, qui en constitue le principe essentiel et qui en fait l'unité.

A première vue, l'analogie entre le Logos de Philon et le Logos de Clément est complète. Le Logos de ce dernier n'est pas moins *complexe* que celui de son maître. On y remarque la même diversité et la même richesse d'éléments constitutifs. Les facteurs qui composent le Logos de Clément sont même plus nombreux. On y trouve tous ceux qui forment le Logos de Philon dont dérive celui de Clément, mais en outre il s'enrichit de tout ce que le christianisme lui apporte. L'analogie entre les deux conceptions semble complète. En fait, elle ne l'est pas. Elle ne peut pas l'être parce qu'elles n'ont pas la même origine. Elles ne tirent pas leur raison d'être du même principe. Le principe qui a donné naissance au Logos de

Philon est d'ordre essentiellement cosmologique. A quoi devait servir avant tout le Logos, dans la pensée du philosophe juif? A expliquer la formation et le gouvernement de l'Univers. Philon avait le sentiment que le platonisme qu'il mettait à la base de sa philosophie ne lui fournissait pas de moyens adéquats pour rendre compte de la création de l'univers ni de son existence. C'est pour les avoir, qu'il imagine son Logos. Telle est la préoccupation qui l'a mis sur la voie de cette conception si féconde et qui se trahit dans l'élaboration de cette notion. Ce sont là soucis de philosophe et de métaphysicien.

Or, ces sortes de préoccupations sont parfaitement étrangères à Clément. Comme la plupart des philosophes parmi ses contemporains, il se soucie bien plus de morale et de religion que de métaphysique et de cosmologie. Ce qu'il réclame par dessus tout, c'est une conception qui explique comment Dieu entre et demeure en communication avec les hommes. Ce qu'il demande à la philosophie, c'est la formule des rapports entre l'humanité et Dieu. Le Logos, qui est l'intermédiaire par excellence, lui paraît précisément répondre à cette préoccupation. C'est donc essentiellement en tant qu'intermédiaire entre Dieu et les hommes que Clément conçoit son Logos. Le principe qui détermine sa conception, qui la constitue et qui en relie les parties, n'est plus métaphysique; il est religieux, il est chrétien.

De cette différence fondamentale entre le Logos de Philon et le Logos de Clément, découle une conséquence de la plus haute importance. Tandis que la notion philonienne du Logos est parfaitement claire et précise, digne d'un philosophe et d'un métaphysicien, celle de Clément est loin d'avoir le même caractère. Toute la métaphysique de sa conception du Logos est vague, indécise, comparée

à celle de Philon. Il la doit du reste à celui-ci, mais loin de l'avoir transposée telle quelle dans son système d'idées, il n'en a pris que les traits qui lui convenaient et, au fond, qui lui semblaient propres à mettre en relief le caractère qu'il voulait donner au Logos. Son Logos, c'est le Logos de Philon, mais, si l'on peut ainsi s'exprimer, à l'état fragmentaire. Nous ne prétendons pas naturellement que Clément ait sciemment altéré le Logos de Philon dans le sens qui vient d'être indiqué. L'altération s'est faite en quelque sorte d'elle-même sous l'empire de préoccupations que Philon n'avait pas connues. Ce qui prouve, croyons-nous, la justesse de ces observations, c'est qu'alors que l'aspect religieux et chrétien du Logos de Clément se laisse caractériser sans peine parce que la plus grande cohésion règne dans toute cette partie de son idée du Logos, l'aspect métaphysique et proprement philonien de cette même idée se refuse à une tractation systématique. Vouloir, à force de subtiliser sur des textes isolés, tirer de la christologie de notre auteur une notion cohérente, logique, philosophique du Logos, c'est à notre sens faire entièrement fausse route. Mais il est temps d'entrer dans le détail et de comparer à l'aide des textes le Logos de Philon et le Logos de Clément.

Comme les Idées ou forces divines dont il est le « lieu », le Logos de Philon a un double aspect. Les textes nous le représentent tantôt comme l'une de ces abstractions dont Platon peuplait le monde intelligible, tantôt comme immanent dans les choses et répandu par tout l'univers. Dans le premier cas, le Logos est l'Idée suprême, l'archétype par excellence; dans le deuxième, il est la force essentielle qui fait mouvoir et vivre les choses. Ainsi se trahit sa double descendance. Le platonisme et le stoïcisme en sont également les ancêtres.

Le même dualisme se remarque dans le Logos de Clément. D'une part, notre théologien assimile expressément son Logos à l'Idée platonicienne [1]. Il préexiste à toutes choses [2]. Il plane au-dessus du monde. Il se trouve même au-delà du monde intelligible [3]. Impossible de le reléguer plus loin dans la transcendance. Le Logos appartient au même domaine que l'Idée du bien, que Dieu lui-même. C'est une entité toute métaphysique à la façon de Platon. D'autre part, Clément ne se sert pas moins souvent de formules stoïciennes pour désigner ou définir son Logos. Il lui arrive assez fréquemment de l'appeler la « Force de Dieu [4] ». Ce n'est pas seulement la formule, c'est aussi l'idée stoïcienne qu'adopte notre auteur. Dans un passage très curieux, il nous montre dans le Logos la force initiale d'où dérive tout mouvement, il est la πρωτουργὸς κινήσεως δύναμις. C'est la force du Père, δύναμις πατρική. Puis Clément nous la fait voir, cette force divine qui est celle de Dieu même, descendant l'échelle des êtres tant célestes que terrestres, et parvenant jusqu'au degré le plus infime, μεχρὶ τοῦ μικροτάτου [5]. Ailleurs, il nous représente le Logos comme s'étendant en quelque sorte du centre de l'univers jusqu'aux extrémités [6]. C'est l'idée

1. V, *Strom.*, 16 : ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ; VII, *Strom.*, 5 : il est ὅλος νοῦς.

2. *Protrept.*, 7 :... τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου.

3. V, *Strom.*, 38 : ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ.

4. VI, *Strom.*, 47; V, *Strom.*, 6 : δύναμίς τε αὖ παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία..... I, *Strom.*, 100.

5. VII, *Strom.*, 8 et 9. Ce qui prouve bien que l'idée stoïcienne est au fond de cette description de l'extension de la δύναμις πατρική, c'est la comparaison de 9 : ὡς οὖν συγκινεῖται καὶ μικροτάτη σιδήρου μοῖρα τῷ τῆς Ἡρακλείας λίθου (aimant) πνεύματι (terme essentiellement stoïcien dans ce sens), διὰ πολλῶν τῶν σιδηρῶν ἐκτεινομένῳ δακτυλίων.....

6. *Protrept.*, 5 : καὶ δὴ τὸ ἆσμα τὸ ἀκήρατον (celui du Logos)... ἀπὸ τῶν

même de Dieu immanent dans le monde. Comme Philon et à l'imitation de Philon, Clément substitue le Logos à Dieu; c'est le Logos, ce n'est plus Dieu, comme le voulait le stoïcisme, qui est répandu dans l'univers. Aussi très logiquement il représente son Logos comme présent partout à la fois. En vertu de sa nature d'essence platonicienne et en même temps de sa faculté toute stoïcienne de se répandre partout et de s'insinuer en toutes choses, il pénètre jusqu'au fond de nos âmes et y découvre les pensées secrètes [1]. Enfin, et c'est un trait bien stoïcien, Clément nous représente le Logos, force de Dieu, comme le centre vers lequel convergent toutes les forces divines éparses; c'est lui qui en constitue l'unité [2].

Ainsi en soi le Logos de Clément ne diffère pas de celui de Philon. Sur un autre point encore, nos deux auteurs se rapprochent. C'est dans la manière dont ils conçoivent le rôle cosmologique du Logos. Philon a développé dans son traité *De Opificio Mundi* une théorie de la formation du monde qui attribue au Logos la fonction principale. Philon affirme l'existence d'un monde idéal qui est tout ensemble le modèle et la cause du monde visible. Les Idées éternelles qui constituent le monde idéal sont à la fois les archétypes des choses visibles et les forces actives qui les créent. Ce sont elles qui établissent l'ordre au milieu des éléments, organisent l'univers et y entretiennent la vie. Le Logos, qui est la

μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα διαταθέν. Ce dernier terme rappelle le τόνος des stoïciens, la tension de la force divine, du feu primordial, à travers les choses.

1. VII, *Strom.*, 5. Tout le passage : αὕτη ἡ μεγίστη..... δυνάμεις ἐρευνῶν.

2. IV, *Strom.*, 156 . πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήδδην μὲν ἕν τι πρᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δέ ἐστι τῆς περὶ ἑκάστης αὐτο τῶν δυνάμεων ἐννοίας, etc. Il est un κύκλος πασῶν τῶν δυνάμεων.

plus haute des Idées et qui les résume toutes, possède aussi ce double caractère. Il est le modèle ou archétype des choses et en même temps l'organe créateur de Dieu. Tel est, dans ses grandes lignes, le rôle cosmologique du Logos de Philon.

De cette conception il ne reste que des fragments dans la conception correspondante de Clément. Comme celui de Philon, le Logos de notre auteur est l'organe créateur de Dieu : ὁ μὲν θεὸς λόγῳ τὰ πάντα δημιουργεῖ. Clément l'appelle fréquemment le créateur [1]. C'est lui qui a organisé l'univers ; il a introduit l'ordre et l'harmonie dans le chaos des éléments ; il a assigné à la mer ses bornes, il a donné à la terre sa solidité [2]. C'est lui qui gouverne l'univers. Il en est en quelque sorte le pilote [3]. Les anges et les dieux lui sont soumis [4]. Il est en particulier le créateur de l'homme [5]. Il est l'archétype de l'homme. Celui-ci est son image [6]. Il prend soin et du corps et de l'âme [7].

On le voit, dans ses traits essentiels, le Logos de Clément reproduit celui de Philon. Il ne manque à la conception de notre auteur que la rigueur systématique de celle de son maître.

On se demande si le Logos, dans la pensée de Philon, est un simple attribut de Dieu ou une personne indépendante de Dieu. Les avis sont très partagés. Les textes ne

1. VI, *Strom.*, 136 ; V, *Strom.*, 16 ; *Protrept.*, 7.
2. *Protrept.*, 5.
3. VII, *Strom.*, 5 : ἡ υἱοῦ φύσις πάντα διατάσσεται καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει.
4. *Ibidem* : τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατία ἀγγέλων τε καὶ θεῶν.
5. *Paedag.*, I, 6 : ὁ δημιουργήσας τὸν ἄνθρωπον ; *Protrept.*, 5.
6. *Protrept.*, 5 :. . ὁ κύριος..... τὸν ἄνθρωπον ἐξειργάσατο κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ. *Protrept.*, 7 : λόγος ὁ καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχὼν, ὡς δημιουργός.
7. *Paedag.*, I, 5.

tranchent pas la question, car il y en a autant pour l'une que pour l'autre thèse. M. Zeller pense qu'on doit admettre que Philon lui-même n'a pas senti la contradiction que renfermait sa notion du Logos. En aurait-il eu conscience qu'encore il eût été forcé de la laisser subsister. N'avait-il pas conçu son Logos précisément pour expliquer la formation du monde matériel sans y mêler directement Dieu lui-même, trop élevé pour entrer en contact avec la matière périssable ? Si le Logos n'était qu'un attribut de Dieu, dès qu'il créerait le monde et l'organiserait, ce serait Dieu lui-même qui agirait. Si, d'un autre côté, le Logos était absolument indépendant de Dieu, une personnalité ayant sa raison d'être en elle-même, voilà de nouveau Dieu entièrement séparé du monde. Le Logos devait avoir le caractère indécis et contradictoire que lui a donné Philon.

Ces considérations s'appliquent encore mieux à Clément. Lui qui se plaçait presque exclusivement au point de vue religieux devait avoir un sentiment encore plus vif que Philon de la nécessité de maintenir les communications ouvertes avec Dieu, sans cependant compromettre son essence en la mêlant au monde et à l'humanité, comme l'avaient fait les stoïciens.

Tandis qu'il demeure incertain si jamais le Logos de Philon revêt une personnalité, Clément ne nous laisse pas dans les mêmes doutes. A un moment précis, son Logos devient Jésus-Christ [1]. Il est alors une personne. Mais qu'était-il dans sa préexistence ? Était-il, pendant cette première phase de son existence, une personne véritable?

Sur ce point Clément n'est pas plus précis que Philon. Il ne paraît même pas s'être posé la question. C'est

1. *Protrept.*, 5, 7 : οὗτος γοῦν ὁ λόγος, ὁ Χριστός, et *passim*.

encore un trait de ressemblance qu'il a avec son maître. Il y a toute une série de textes qui font du Logos préexistant une personne. Il est δημιουργός, ἀρχιερεύς [1], σωτήρ. Il est le θέλημα, la volonté de Dieu [2]. Autant dire qu'il est une personne véritable. La volonté, c'est le signe même de la personnalité. Les fonctions que remplit le Logos supposent une personne. D'autre part, il y a toute une autre série de textes qui réduisent le Logos à un attribut de Dieu et presque à une émanation de l'être divin [3]. Il est en effet une δύναμις, une ἐνέργεια de Dieu [4]. Il est l'intelligence du Père ; il est tout entier lumière et cette lumière est celle du Père [5].

Ainsi, à son tour, Clément émet sur le Logos des affirmations contradictoires. Il est aussi indécis que son maître. Mais la cause de son indécision n'est pas la même. Philon laisse son Logos flotter sur les confins de la personnalité pour des raisons tirées de la cosmologie. S'il précisait, toute son explication de l'univers croulerait. Clément en fait autant, mais pour des raisons qui intéressent beaucoup moins la cosmologie que la religion, l'univers que l'homme. Ce que Clément attend avant tout de son Dieu, c'est le salut. Mais comment Dieu sauverait-il lui-même, directement et de ses propres mains, les hommes égarés dans les ténèbres ? Clément pouvait-il l'admettre ? Ses préjugés de platonicien le lui permettaient-ils ? Il faut donc qu'un autre se charge du salut des hommes. Ce sera le Logos. Mais comment le Logos accom-

1. VII, *Strom.*, 9 : ἐπὶ τὸν μέγαν ἀρχιερέα.

2. *Protrept.*, 120 : τοῦτο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βραχίων κυρίου, δύναμις τῶν ὅλων, τὸ θέλημα τοῦ πατρός. V, *Strom.*, 8, à la fin.

3. Il évite cependant d'appliquer au Logos le terme stoïcien d'ἀπόῤῥοια.

4. VII, *Strom.*, 7 : le Logos ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια.

5. VII, *Strom.*, 5.

plira-t-il une telle œuvre s'il n'a ni volonté ni personnalité ? Pour être un véritable σωτήρ, il faut qu'il soit une personne. D'autre part, si vous le séparez trop nettement de Dieu, ce ne sera plus Dieu qui sauvera les hommes, même indirectement. Conçoit-on le salut de l'humanité en dehors de Dieu ? Il faut, de toute nécessité, que le Logos soit dans la relation la plus intime avec Dieu ; il faut qu'il en fasse partie ; il faut qu'il en soit non seulement un attribut, mais l'expression même. Il doit être ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶον. C'est ce que Clément sent très vivement. Aussi n'épargne-t-il pas les termes qui marquent l'union étroite de Dieu et du Logos. « La nature du Fils, dit-il, est la plus proche de Celui qui est seul tout-puissant [1] ». « Le Fils unique est l'empreinte même de la gloire du Père [2]. » Il l'appelle λόγος θεός. Ce mot de θεός n'a pas un sens absolu dans la langue de Clément. Il signifie un être divin, un être dont l'origine est en Dieu, mais qui n'est pas nécessairement identifié avec Dieu [3]. Quand Clément dit du Christ qu'il est θεός τε καὶ ἄνθρωπος, cela ne signifie nullement qu'il est tout ensemble Dieu et homme. Cela veut dire qu'étant un être de même nature que Dieu, il est devenu un homme [4]. Il est « θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι [5] ». Ainsi le Logos, même lorsqu'il est devenu le Christ, oscille

1. VII, *Strom.*, 5 : ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη.

2. VII, *Strom.*, 16 : πατρὸς δόξης χαρακτήρ.

3. Il est certain que Clément entend le mot θεός dans un sens très large. Dans VII, *Strom.*, 5, il dit : τούτῳ ὑποτέτακται στρατία ἀγγέλων καὶ θεῶν. Ailleurs, il dit que la destinée de l'homme est de devenir un θεός, *Protrept.*, 8 : ἵνα καὶ σὺ... μάθῃς πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός. *Protrept.*, 114, il est dit du Logos qu'il est θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον. Le chrétien parfait est déjà un θεός, IV, *Strom.*, 149 : τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν, etc.

4. *Protrept.*, 7.

5. *Paedag.*, I, 4.

entre le divin et l'humain. En somme, c'est vers le divin qu'il incline [1].

Le point essentiel à retenir est que, si d'une part tous les éléments métaphysiques qui font partie de la christologie de notre auteur dérivent de Philon, d'autre part, même dans ce domaine, Clément obéit à une inspiration qui n'est plus celle de son maître. La métaphysique dont il revêt sa notion du Christ est orientée dans un sens religieux; elle est déjà chrétienne. En effet, son Logos est, même avant de devenir homme, un σωτήρ. Voilà un titre que Philon n'avait pas songé à donner au sien [2]. Nous touchons à ce qu'il y a de plus chrétien dans la pensée de notre auteur. Quoique par tout un côté, celui que nous venons d'exposer, sa christologie dérive, par l'intermédiaire de Philon, de la philosophie grecque, c'est précisément dans cette conception que se concentre, pour ainsi dire, l'essence de son christianisme. En effet, l'idée qui la domine tout entière, c'est que le Christ-Logos est le Rédempteur. C'est à lui que Clément rattache toutes les délivrances qu'il rêve. Jamais il n'est plus éloquent que lorsqu'il proclame cette conviction toute chrétienne. Elle le remplit d'un enthousiasme et d'une allégresse que

1. *Ibidem* : ὁ μὲν ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν.

2. M. P. Ziegert, l'un des derniers interprètes de la christologie de Clément (*Zwei Abhandlungen über T. Flavius Clemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1894), prétend que Clément doit, au moins en partie, sa conception du Logos au Nouveau Testament. Il laisse entendre que c'est de cette source que lui est venue l'idée que le Logos est le créateur, qu'il est une force ou ἐνέργεια, qu'il doit gouverner le monde et qu'il est le θέλημα de Dieu. Voyez p. 103, 104 et la conclusion de l'auteur à la fin de la page 104. Que l'idée de la préexistence se trouve dans le Nouveau Testament plutôt, il est vrai, à l'état d'ébauche que de doctrine arrêtée, nous ne le nions pas, mais qu'elle ait fourni à Clément les éléments de sa conception, nous ne le voyons pas.

n'épuisent pas les formes de langage les plus lyriques. C'est, on s'en souvient, dans le premier chapitre du *Protrepticus* et dans la péroraison de ce traité, que notre catéchète a donné libre carrière à des sentiments qui étaient comme la moelle de son christianisme et, finalement, de toute sa pensée. Ces pages sont un hymne triomphant au Christ σωτήρ. On pourrait les appeler une sorte de profession de foi [1].

Le Logos, d'après Clément, n'est pas seulement σωτήρ lorsqu'il devient homme en devenant Jésus-Christ; il l'a été dès l'origine des choses. Son caractère principal est d'aimer les hommes, il a toujours été φιλάνθρωπος [2]. Clément le voit partout dans le passé travaillant à la Rédemption de l'humanité. C'est lui qui parle à Moïse dans le buisson ardent; c'est lui qui tire le peuple d'Israël d'Égypte; c'est lui qui exhorte ce peuple par les prophètes [3]. Il n'a pas dédaigné les autres nations. C'est lui qui donne aux Grecs leur sagesse [4]. Il est la lumière du monde [5]. C'est enfin lui qui fait entendre aux Grecs un hymne plus beau et plus salutaire que les chants de leurs plus grands poètes. A la fin du *Protrepticus*, c'est le Logos lui-même qui prend la parole et qui adresse aux hommes un appel vibrant. Cette page met en évidence les sentiments les plus intimes de Clément. Si sa christologie est largement redevable à Philon, et dans son ensemble et dans maints détails, il n'en reste pas moins qu'elle est, par son inspiration, foncièrement chrétienne.

1. Voir notre analyse du *Protrepticus*.

2. *Protrept.*, 6 : φιλάνθρωπον τὸ ὄργανον τοῦ θεοῦ.

3. *Ibid.*, 8 : ὃς καὶ νῦν καὶ ἀεὶ προύτρεπεν εἰς σωτηρίαν; cf. *Paedag.*, I, 6, et tout le chapitre III.

4. VII, *Strom.*, 6 : οὗτός ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων.

5. *Protrept.*, 114, 115, 119.

Il faut préciser. Ce n'est pas seulement l'idée chrétienne qu'on retrouve dans la christologie de notre auteur, c'est le christianisme de son temps. C'est ce que nous allons illustrer par quelques exemples, sans essayer d'épuiser la matière.

Tous les auteurs chrétiens du IIe siècle insistent sur la *connaissance*. « Nous te rendons grâce, » est-il dit dans la *Didaché*, « pour la connaissance... que tu nous as procurée par Jésus. » Il s'agit de la connaissance de Dieu par opposition à l'erreur païenne [1]. Notre auteur réclame la même connaissance. La première tâche du Logos, soit dans le passé, soit dans le présent, a été de la communiquer aux hommes. C'est une pensée qui revient sans cesse dans les passages du *Protrepticus* où il dépeint les délivrances qu'opère le Christ-Logos. Il aime à appeler le Logos la lumière [2]. « Explique-moi Dieu ton Père, » s'écrie-t-il. « Je vous donne, dit le Logos lui-même, la connaissance de Dieu [3]. » Dans le *Protrepticus*, le Christ est sans cesse désigné par le terme de διδάσκαλος [4]. La connaissance dont il s'agit ici ne doit pas être confondue avec cette gnose ou connaissance supérieure qui n'appartient qu'au parfait chrétien. De cette gnose, pas plus que du gnostique des *Stromates*, il n'est question dans le *Pro-*

1. *Didaché*, 9 et 10 : εὐχαριστοῦμεν..... ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. *Barnabae epistula*, chap. I :... ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν. I, *Clementis romani ad Corinth. epist.*, 36 .. διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι, etc. Voyez Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 117 (1re édition).

2. *Protrept.*, 113, 116, etc.

3. *Ibid.*, 120; VII, *Strom.*, 5 : ὅλος φῶς πατρῷον.

4. *Protrept.*, 7 : ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος. Est-il nécessaire de faire observer que διδάσκαλος n'a aucunement le sens qu'a ce terme dans le Nouveau Testament? Il s'agit ici du Logos qui révèle. Lorsqu'il paraît sous la forme d'un homme, sa révélation devient accessible à tous.

trepticus. Il ne s'agit que de cette connaissance de Dieu que tout le christianisme du IIe siècle regardait comme le premier des bienfaits que procure le Christ. Sur ce point Clément s'accorde entièrement avec les chrétiens de son temps.

Notre auteur a peint avec les couleurs les plus vives, dans son *Protrepticus*, l'état de décomposition morale où se trouvait alors le paganisme. L'une de ses grandes idées est que le Christ-Logos délivre les hommes de cette lamentable condition. Pour devenir chrétien, il faut être arraché à tout un passé que Clément qualifie de « perdition [1] ». C'est exactement le point de vue des écrivains chrétiens du IIe siècle. D'après eux, c'est au moment du baptême que la délivrance complète s'opère. C'est alors qu'on obtient le pardon des péchés antérieurement commis, ἄφεσις ἁμαρτίων. On est à ce moment-là comme tout illuminé. Voilà pourquoi on appelait le baptême φωτισμός. On est, en même temps, entièrement purifié. Aussi appelle-t-on le baptême un λουτρόν [2]. Il se fait, au moment du baptême, une sorte de renouvellement de l'être tout entier, ἀναγέννησις. On est à même de recommencer sa propre vie; le passé n'existe plus; toute solidarité avec la vie païenne que l'on a menée jusque-là est effacée. Désormais rien n'empêche qu'on ne vive en chrétien. C'est affaire de volonté. Il semble même, tant on poussait loin cette manière de voir, que la grâce divine fût censée s'épuiser

1. *Protrept.*, 6, 117.

2. *Paedag.*, I, 26 : καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο (le baptême) χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν · λουτρὸν μὲν δι' οὗ τὰς ἁμαρτίας ἀποῤῥυπτόμεθα, χάρισμα δὲ ᾧ τὰ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν τὰ ἐπιτίμια ἀνεῖται, φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται..... Remarquons que Clément rapporte ici l'opinion chrétienne. Voir Harnack, *Dogmengeschichte*, Ier vol., p. 150.

au moment du baptême; ce n'est plus qu'à ce moment-là qu'elle se déploie; après le baptême, on n'en a plus besoin; pour demeurer chrétien, il suffit de le vouloir. Voilà pourquoi on se demandait alors anxieusement si celui qui a reçu le pardon de ses péchés au baptême peut être encore l'objet de la grâce divine, s'il vient dans la suite à commettre des péchés, et plusieurs le niaient [1]. Toutes ces idées, courantes alors parmi les chrétiens, se retrouvent chez Clément et prouvent que l'accord entre lui et le christianisme populaire était réel. En effet, un point sur lequel il insiste, c'est que, en principe, le pardon des péchés s'applique à ceux que l'on a commis avant de devenir chrétien. On ne devrait avoir à se repentir qu'une fois. Si la seconde repentance est admise, c'est par un effet de la bonté de Dieu et cette repentance n'est efficace que pour les péchés involontaires commis par ignorance [2]. Notre auteur exprime sur le baptême exactement les idées qui régnaient alors dans l'Église. Ce sont les six ou sept premiers paragraphes du *Pédagogue*, chap. VI, qu'il faudrait citer en entier [3].

1. On le voit, le βάπτισμα devient de bonne heure un véritable rite d'initiation. Il acquiert une importance qu'il n'avait pas dans l'âge apostolique. Il est certain que la notion n'en est plus la même. Elle s'est modifiée sous l'influence d'idées venues des mystères grecs. Voyez l'étude remarquable de G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896, notamment son chapitre sur les termes σφραγίς, φωτισμός. Clément offre tout particulièrement les textes décisifs en faveur de la thèse de l'auteur. Voyez entre autres, *Protrept.*, 120, et notez σφραγίζεται.

2. II, *Strom.*, ch. XIII. Notez 58 : ce qui rend précaire la seconde repentance, c'est que l'on est μηκέτι λουόμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων. Voyez aussi IV, ch. XXIV. Notez τοὺς μετὰ τὸν λουτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας.....

3. Οἱ βαπτιζόμενοι..... ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύ-

C'est un des traits les plus caractéristiques du christianisme du IIe siècle, qu'il semble attribuer l'ἄφεσις ἁμαρτίων moins au Christ, à sa mort sur la croix, qu'à la vertu du baptême. Cela devait être. Du moment que le baptême devient un véritable rite d'initiation, qu'on l'assimile de plus en plus aux cérémonies qui donnaient accès aux mystères, que par conséquent l'idée de purification s'y attache de plus en plus, la mort du Christ devait paraître d'autant moins nécessaire à l'ἄφεσις ἁμαρτίων. Le lien entre cette mort et le pardon des péchés, si fortement accentué par tout le Nouveau Testament, devait se relâcher. C'est ce qui est arrivé [1].

Même phénomène chez Clément. D'un côté, le baptême est transformé en une sorte de rite d'initiation; l'ἄφεσις ἁμαρτίων est mise en rapport étroit avec ce rite et, de l'autre, la mort du Christ recule à l'arrière-plan, et notamment l'idée d'un rapport de cause et d'effet entre cette mort et le pardon des péchés tend à s'effacer et à disparaître. Les passages où Clément mentionne la mort sanglante du Christ sont rares, et même, dans ces passages, l'idée que le pardon des péchés en dépend est à peine indiquée [2]. De Clément, comme de tout le christia-

ματος ἴσχομεν ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν..... 29 : ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἑνὶ παιωνίῳ φαρμάκῳ λογικῷ, βαπτίσματι..... πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα..... μία χάρις αὕτη τοῦ φωτίσματος, etc.

1. Harnack, *ouvrage cité*, 1er vol., p. 143, la note très importante avec les textes cités.

2. *Paedag.*, I, 23 : τοὺς αἵματι κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρωμένους. *Paedag.*, I, 42 : νεολαίαν..... ἣν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ. *Paedag.*, I, 43 : αὐτός γοῦν..... ὁ λόγος τὸ αὑτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα σώζων τὴν ἀνθρωπότητα. *Paedag.*, II, 19 : τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται. IV, *Strom.*, 107 ; οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἡγιάσθη. Voyez encore *De Divite*, 23; *Eclog.*, 20 ; III, *Strom.*, 44, à la fin. Dans tous ces passages, notre Clément semble, comme Clément Romain, employer des formules dont l'idée même lui est devenue à peu près étrangère.

nisme du IIe siècle, il faut dire qu'en ce qui concerne la portée attribuée à la mort du Christ, on est à cent lieues tout ensemble de saint Paul et de saint Augustin.

Dans la *Didaché* des XII apôtres se trouve une prière eucharistique dans laquelle on rendait grâce « pour la connaissance, la foi et l'*immortalité* » que Dieu procure par Jésus. Ainsi les deux grands bienfaits dont les chrétiens du IIe siècle se sentent redevables au Christ sont la connaissance (γνῶσις) et l'immortalité (ἀθανασία; synonymes, ἀφθαρσία et ζωὴ αἰώνιος). Or, ce sont précisément les bienfaits que célèbre Clément, notamment dans le *Protrepticus*. Le Logos, dit-il, doit mettre un terme à la corruption, vaincre la mort. Le Logos est apparu afin de nous procurer τὸ ἀεὶ ζῆν. « Il transforme la corruption en incorruptibilité. » Il est le λόγος ἀφθαρσίας [1]. Dans le discours que Clément met dans la bouche du Logos, il lui fait promettre avec insistance l'immortalité. Les traits essentiels du christianisme de son temps se retrouvent ainsi chez notre auteur [2].

Quoiqu'il conçoive l'œuvre du Christ à un point de vue essentiellement chrétien, cependant même ici la philosophie grecque projette son ombre sur la pensée de Clé-

1. *Protrept.*, 6, 114, 117, 120.

2. Nous avons dit que, pour Clément comme pour les chrétiens du IIe siècle, la grâce de Dieu s'épuisait tout entière dans le baptême. Elle semble sans emploi dans le reste de la vie chrétienne. D'une manière générale, cela est vrai. Il y a une tendance marquée à en venir à cette conception. Cependant Clément lui-même n'a pas été toujours conséquent : le sentiment chrétien et paulinien se faisait jour parfois. Ainsi V, *Strom.*, 7 : δεῖ δὲ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι..... πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρήζομεν χάριτος. Dans V, *Strom.*, 83, on lit : πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ... πτεροῦται... ἡ ψυχή. Dans III, *Strom.*, 57, où il parle du devoir de l'ἐγκράτεια, il dit : λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ.

ment. Pour lui, cette œuvre est synonyme d'éducation morale [1]. Aussi appelle-t-il le Logos un pédagogue. Concevoir ainsi le Christ et son œuvre, c'est se placer à un point de vue étranger au christianisme du IIe siècle. Sans doute, on abondait alors en exhortations morales; on insistait sur la sanctification; il y avait latente dans toute cette *parénétique* la présupposition que le chrétien doit se développer et s'améliorer. Mais de là à se représenter le Christ faisant progressivement l'éducation des chrétiens, leur apprenant successivement les vertus chrétiennes, les dressant par un art savant à un certain genre de vie, il y avait loin. C'était là un point de vue d'importation étrangère. Nous l'avons déjà dit, l'idée même de l'éducation est essentiellement grecque.

Concluons. Ce qu'il y a de spécifiquement chrétien dans l'idée que Clément se fait du Christ, c'est d'abord de lui avoir assigné la place d'honneur dans son enseignement et dans sa conception générale. Dans le système de Philon, l'idée du Logos est capitale. Dans la théologie de Clément, la christologie est la chose essentielle; elle est le centre; c'est d'elle que cette théologie reçoit son caractère. Le Christ occupe dans la pensée de Clément, la même place que dans sa piété. Mais est-ce tout? Non assurément, puisque, comme nous avons essayé de le montrer, on retrouve dans la christologie de notre auteur, le christianisme populaire de son temps. Voilà le fondement sur lequel elle repose.

On a remarqué sans doute que c'est moins sur la personne du Christ que sur son œuvre que se constate l'ac-

1. *Paedag.*, I, 6 : ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν. Voyez encore la fin du paragraphe, et *passim* partout.

cord entre notre théologien et les simples fidèles. Cela était naturel. En effet, tandis que, dans l'Église du IIe siècle, on avait sur l'œuvre du Christ des idées en somme arrêtées, on était loin d'être également au clair sur sa personne, sa nature, ses rapports avec Dieu. Sur ce point, les opinions étaient très vagues et même contradictoires [1]. C'était là en quelque sorte un domaine inexploré et inoccupé par la réflexion chrétienne. Essentiellement pratique, elle s'en tenait à ce que le Christ avait accompli plutôt qu'elle ne se préoccupait de ce qu'il avait pu être dans son essence intime. C'est par cette fissure, si l'on peut ainsi s'exprimer, que s'est faite la première infiltration de la pensée grecque. Clément plus spéculatif que le grand nombre, éprouva un besoin impérieux de combler ce qui lui semblait une lacune. C'est ainsi qu'il en vint à élaborer une conception de la personne du Christ composée de traits empruntés à l'idée philonienne du Logos. Le résultat inévitable devait être de donner au Christ un caractère d'abstraction qui lui enlevait ou tendait à lui enlever sa réalité. C'est ce qui à fait accuser Clément de docétisme. Quoi qu'on en ait dit, le reproche était fondé. A tout le moins pouvait-on dire que Clément tendait au docétisme. Ainsi il y a des textes qui affirment très nettement que Jésus n'a pas souffert [2]. On en cite d'autres qui

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, Ier vol., p. 128-140.

2. *Paedag.*, I, 23 : ἀνέστη γὰρ μετὰ τὴν κηδείαν ὁ Ἰησοῦς μὴ παθών ; VI, *Strom.*, 71 : ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος, τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπερησίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη..... αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν. Dans ce passage, Clément répudie le docétisme, et cependant formule une doctrine qui frise celle qu'il repousse. Voyez aussi *Paedag.*, I, 4 : ἀπαθὴς τὴν ψυχήν..... ἀλλ' ὁ μὲν ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν. *Adumbrationes in I Joh.*, I : fertur ergo in traditionibus quoniam Johannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse sed locum manui

disent tout juste le contraire. C'est ce qui prouve précisément qu'il y avait dans la christologie de notre auteur une tendance au docétisme qui de temps à autre se faisait jour. Comment en aurait-il été autrement ? L'effet de la métaphysique platonicienne n'est-il pas d'enlever aux choses de leur réalité positive et d'en faire des abstractions ? Du jour où Clément introduit la transcendance platonicienne dans la conception christologique, le Christ perd de son caractère humain et historique. Il le perd précisément dans la mesure où il revêt un caractère métaphysique.

praebuisse discipuli. M. Ziegert s'efforce de disculper Clément de toute tendance au docétisme. Mais d'une part, il ne parvient pas à se débarrasser des textes décisifs qu'on lui oppose, d'autre part, s'il a raison de penser que dans IV, *Strom.*, 87, VI, *Strom.*, 70. *Quis dives*, 37, Clément affirme que Jésus a réellement souffert, il aurait dû simplement en conclure que Clément n'a pas été conséquent et que sa conception flottait incertaine entre le docétisme et la conception courante. On remarquera, d'ailleurs, que M. Ziegert n'est pas toujours un interprète bien sûr. Son interprétation de *Paedag.*, I, 74, et de IV, *Strom.*, 43, à la page 153 est positivement erronée. Ce qui gâte le travail si érudit et si minutieux de cet auteur, c'est le parti pris de sauver l'orthodoxie de Clément. Ainsi il ne veut pas admettre qu'il y ait trace de stoïcisme dans sa notion du Logos. Qu'elle dérive de Platon, de Philon, fort bien ; mais qu'elle soit entachée de matérialisme stoïcien, c'est inadmissible ! Quant à nous, en ce qui touche le docétisme de Clément, nous souscrivons entièrement à l'opinion de M. Zahn : « Zu einem massvollen Doketismus hat sich Clemens auch sonst bekannt... und das trotz aller Polemik gegen die eigentliche δόκησις. « Voyez son *Supplementum Clementinum*, t. III de ses *Forschungen*, p. 97 et p. 144, où l'auteur explique le fameux passage de Photius sur l'hérésie des *Hypotyposes*.

CHAPITRE IV.

Le Gnostique.

L'étude que nous venons de faire des deux principales doctrines de notre auteur nous a permis de constater comment s'est fait dans sa pensée le mariage de la philosophie grecque et du christianisme. Sa morale nous en offrira un dernier exemple. Ce serait une entreprise qui nous conduirait trop loin et qui nous ferait perdre de vue le but particulier que nous nous sommes proposé, que d'exposer ici l'éthique de Clément dans toute son ampleur[1]. Il nous suffira d'en détacher ce qu'il y a de plus saillant. C'est le portrait du gnostique véritable ou du parfait chrétien.

Nous ne pouvons nous dispenser de faire précéder notre étude du gnostique de quelques observations générales sur la morale de notre catéchète. Quelle est parmi les influences philosophiques qu'a subies Clément celle qui se fait principalement sentir dans ce domaine ? C'est, sans contredit, le stoïcisme. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. Car si Clément montre une véritable aversion pour la physique stoïcienne, il n'a que des éloges pour la morale du Portique. Il ne faut pas oublier en outre qu'au IIe siècle, cette morale faisait très grande figure, et même

1. On trouvera une étude très complète de la morale de Clément dans *Die Ethik des Clem. von Alex.*, de M. Winter, 1882.

que toute autre paraissait pâle et terne à côté d'elle. Quoi de plus naturel que l'austérité chrétienne l'ait préférée à la morale de n'importe quelle autre école?

L'étude de l'éthique de notre auteur offre des difficultés considérables. La première chose à tenter serait de classer les idées morales de Clément, comme il l'a fait lui-même, bien qu'il ait négligé d'indiquer clairement la classification qu'il a adoptée. Or, en général, on part de la supposition qu'il n'y a, dans ses écrits, qu'un système unique de morale [1]. C'est là une cause de confusion presque inextricable. Car la morale que l'on extrait indistinctement des textes fourmille de contradictions flagrantes. On s'en étonne; peut-être s'efforce-t-on de les expliquer. Eût-on commencé par soumettre les écrits de notre auteur à une minutieuse analyse critique, on eût sûrement remarqué qu'il expose, selon les endroits de son ouvrage, des morales qui ne sont pas identiques, car elles ne s'appliquent pas aux mêmes catégories de chrétiens.

Le *Pédagogue*, on s'en souvient, s'adresse à des néophytes. Il s'agit de dresser ces âmes encore inconsciemment païennes à la vraie vie chrétienne. Ce qu'il y a donc dans ce traité, c'est une morale à l'usage des simples fidèles. A l'examen, on ne tarde pas à constater qu'elle diffère sensiblement de la morale dont notre catéchète fait une obligation aux chrétiens plus avancés. Non seulement elle est moins rigoriste, quoiqu'elle le soit dans une large mesure, mais le principe n'en est pas le même. Le principe ou le ressort de cette morale intentionnellement populaire, c'est la crainte. Celui de la morale gnostique est exclusivement

1. M. Winter a le tort, à notre avis, de ne pas faire cette distinction, et cela nuit beaucoup à la clarté de sa belle exposition. Nous développons ici ce que nous n'avons pu qu'indiquer à la page 104.

l'amour [1]. Voilà donc un premier triage qu'il importe de faire parmi les idées morales de notre auteur. Distinguons avec soin ce qui s'adresse au commun des fidèles de ce qui ne s'applique qu'à une élite.

Etudiée en elle-même, la morale que Clément inculque aux néophytes dans le *Pédagogue* frappe par son évidente parenté avec celle que professait l'Église au IIe siècle. On trouverait aisément, dans les Pères apostoliques, l'analogue des préceptes du *Pédagogue*. Pour le fond des choses, en morale comme en dogmatique, Clément est un chrétien de son temps. Cela est très sensible dans la deuxième partie de son grand ouvrage. Tout au plus constate-t-on ici et là des traces de stoïcisme. Nous en avons déjà fait la remarque [2].

Ce n'est plus de morale populaire qu'il s'agit dans les *Stromates*, c'est de morale à l'usage des chrétiens plus avancés [3]. Mais ici encore il y a lieu de faire une distinction qui s'impose dès que l'on tient compte des résultats de l'analyse littéraire. On se souvient que l'étude des textes nous a montré que les *Stromates*, loin d'être la troisième partie de l'ouvrage conçu par Clément, en sont bien plutôt une introduction dont l'auteur avait reconnu la nécessité au moment même d'aborder la partie dogmatique de son livre. C'est donc un traité essentiellement préparatoire.

1. Clément marque lui-même dans plusieurs passages la différence de principes que nous relevons ici, II, *Strom.*, 125 : τούτους πάντας ὁ παρὰ τοῦ νόμου φόβος εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας. Voyez notamment *Paedag.*, I, chap. VIII, IX, X.

2. C'est ce que M. Wendland paraît avoir établi, *ouvr. cité*.

3. Le IIIe *Stromate*, qui traite du mariage, nous semble faire exception. On l'a vu, c'est un hors-d'œuvre. Clément l'avoue lui-même. Il s'est laissé entraîner et, dans ce *Stromate*, perd de vue le but spécial de son traité. Il y parle pour tout le monde. C'est, croyons-nous, ce qu'un examen détaillé établirait sans peine.

Cela veut dire que, conformément aux préoccupations toutes pédagogiques de Clément, les *Stromates* devaient préparer le petit nombre de chrétiens, qui aspiraient à s'élever au-dessus de la moyenne, à devenir des gnostiques véritables. Ce qui prouve que telle était bien l'intention originelle de l'auteur, c'est qu'il y reste fidèle jusqu'à la fin de son Ve *Stromate*. Dès lors, qu'avons-nous dans toute cette partie des *Stromates*? Non pas une morale telle que la pratiquerait un véritable gnostique, s'il s'en trouvait, mais simplement une discipline à l'usage des chrétiens qu'on pourrait appeler des candidats au gnosticisme véritable. Nous n'avons pas ici précisément l'image de la vie du parfait chrétien, mais plutôt un ensemble d'exhortations, de préceptes et de principes qui sont destinés à produire cette vie d'ordre supérieur [1].

Dans les deux derniers *Stromates*, le dessein de Clément n'est plus le même. L'analyse littéraire nous a montré tout ensemble de quelle manière ces deux livres se rattachent aux précédents et rentrent dans le plan général de l'ouvrage, et comment il est arrivé qu'ils ont une physionomie à part. Au fait, ils sont presque hors cadre et anticipent sur la troisième partie de l'ouvrage total. Clément, voulant opposer son sage chrétien au sage de la philosophie, en vient à tracer de son gnostique un portrait qui aurait été mieux à sa place dans la partie de son ouvrage où il devait exposer son gnosticisme, c'est-à-dire, son système de philosophie religieuse et de morale idéale.

Ainsi donc ce que nous avons dans ces deux livres, ce n'est plus précisément une discipline qui doit façonner

1. Clément en a si bien le sentiment qu'il appelle cette partie des *Stromates* : ταῦτα γνωστικῆς ἀσκήσεως προγυμνάσματα. IV, 132. On ne saurait mieux en définir le contenu.

le chrétien qui aspire à la perfection, c'est plutôt la vie gnostique elle-même dans toute son ampleur [1]. Les préceptes de cette partie ont un caractère plutôt idéal qu'impératif. C'est là une distinction dont il faut tenir compte comme de la première. Sans doute, elle est moins importante. Se propose-t-on d'étudier les principes de la morale gnostique de Clément, on peut utiliser aussi bien les textes du IVe *Stromate* que ceux du VIIe livre, puisque la morale tout idéale, dont ce dernier *Stromate* nous donne l'image, n'est que la résultante et comme l'épanouissement de la discipline inculquée dans les livres précédents. Il n'en reste pas moins qu'on ne saurait toucher à un point quelconque de la morale gnostique de notre catéchète, sans avoir bien présente à l'esprit la distinction entre la discipline et l'idéal gnostiques. Sinon maint texte paraîtra obscur et les confusions seront inévitables.

Que le lecteur ne s'imagine pas que ces observations soient superflues. C'est pour n'en avoir pas tenu compte que maint savant critique a fait fausse route [2]. Tout conspire d'ailleurs à rendre ardue l'étude des idées de notre auteur. Son vocabulaire philosophique, composé de termes empruntés à tous les systèmes, n'est pas plus précis que ses conceptions. Rien n'est donc plus facile que de

1. La triple distinction que nous faisons, morale populaire, discipline gnostique, morale idéale, est parfaitement indiquée par Clément lui-même, IV, *Strom.*, 53 : ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας (leçon proposée par Potter) ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία..... δεύτερος δὲ ἡ ἐλπὶς δι' ἣν ἐφιέμεθα (notez l'expression aspirer, tendre vers ; c'est la discipline gnostique) τῶν βελτίστων, τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσῆκον ἐστι, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα. Cf. VII, *Strom.*, 57 : καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη. Cf. encore VI, *Strom.*, 105.

2. Voir notre *aperçu bibliographique* qui se trouve en appendice à notre volume.

se tromper entièrement sur sa véritable pensée. A chaque instant, on est tenté de se lancer sur de fausses pistes. La circonspection s'impose.

Il a été plus d'une fois question, dans ce travail, de la distinction que fait Clément entre le commun des chrétiens et l'élite de ceux qu'il appelle les gnostiques véritables [1]. C'est un dualisme qui domine toute sa morale. Il importe tout d'abord de le préciser et de rechercher d'où l'idée en est venue à notre catéchète. Grande est la supériorité du gnostique sur les autres fidèles. Il possède, comme l'indique le qualificatif qui le désigne, une connaissance qui n'appartient qu'à lui. Il lui est donné de contempler Dieu directement. Lui seul sait interpréter les Écritures. La crainte salutaire de Dieu, nécessaire à la plupart des chrétiens, lui est inconnue. Il a des vertus plus rares. Pour tout dire, il dépasse tous les autres au point de vue moral et intellectuel [2].

Voilà une distinction dont Clément n'a certainement puisé l'idée ni dans le christianisme apostolique, ni dans le christianisme de son temps. On la retrouve chez les gnostiques de l'époque, bien que sous une autre forme. Mais ce n'est pas à ceux-ci que notre auteur l'a empruntée. Lui-même a nettement conscience de la différence profonde qu'il y a entre son gnostique et l'idéal correspondant des hérétiques qu'il combattait. La vérité est que Clément, aussi bien que les gnostiques, est redevable de cette conception à la philosophie grecque.

1. ὁ κοινὸς πιστός et ὁ ὄντως γνωστικός.

2. VI, *Strom.*, 60; passage où l'auteur distingue entre la τελείωσις τοῦ κοινοῦ πιστοῦ et celle τοῦ γνωστικοῦ; VI, 92 : le gnostique connaît l'avenir, etc., VI, 97 : il connaît le péché autrement que les autres fidèles; VI, *Strom.*, 116; VII, *Strom.*, 46 : où la distinction est nettement faite entre le simple fidèle et le gnostique, etc.; VI, *Strom.*, 70 : connaissance supérieure du gnostique.

A un homme élevé à l'école des philosophes, cette distinction devait paraître la chose la plus naturelle du monde. Depuis Platon, sans parler de ses devanciers, la philosophie était devenue tout aristocratique. Dans sa *République*, le grand philosophe avait élevé le sage de ses rêves à cent coudées au-dessus des autres hommes. Il en avait fait un être à part qu'il avait comblé de toutes les supériorités. Jamais plus la vision de cet idéal ne se perdit. Elle se transmit à toutes les écoles de philosophes. A leur tour, les stoïciens s'en emparèrent et lui imprimèrent un sceau ineffaçable. Le portrait du sage, tel qu'un Sénèque, un Marc-Aurèle, un Épictète l'ont tracé, avait un tel relief, qu'après l'avoir connu, on ne pouvait plus l'oublier. Dès lors, comment Clément, imbu comme il l'était de philosophie, n'aurait-il pas eu l'idée d'un sage chrétien? Cette idée devait s'imposer à lui, ne fût-ce que pour opposer au sage des philosophes celui des chrétiens. Il devait lui paraître tout naturel que le christianisme eût le sien. Bien loin de s'apercevoir que la distinction qu'implique cette idée d'un sage à la façon des philosophes n'avait aucun fondement dans l'Écriture, il tirait de celle-ci, grâce à sa méthode allégorique, une foule de traits dont il se servait pour composer la physionomie de son gnostique ou sage chrétien.

Cette distinction que l'on prétendait établir entre chrétiens était si contraire à l'esprit de la religion nouvelle, qu'elle ne pouvait être faite qu'avec de minutieuses précautions. Les sectes gnostiques n'y mettaient aucun ménagement. Elles faisaient du gnosticisme un privilège de nature. Ceux qui possédaient la gnose étaient des hommes spirituels, les autres n'étaient que des enfants, des psychiques. Cette prétention, Clément lui-même ne pouvait la supporter. Il perd rarement l'occasion de s'élever

contre l'idée que la gnose est une prérogative naturelle [1]. On ne naît pas gnostique, on le devient. Ce qui fait le gnostique, ce n'est pas une supériorité native, c'est la discipline et l'éducation [2]. La carrière est ouverte à tous; il n'en reste pas moins que les meilleurs coureurs constituent une élite, et que Clément introduit dans le christianisme un dualisme qui devait avoir une fortune incomparable.

Mais en adoptant l'idée du gnostique chrétien, n'obéissait-il qu'à une sorte de préjugé naturel à un élève des philosophes? Nous ne le pensons pas. Rappelons-nous ce qu'était le christianisme populaire de son siècle, tant au point de vue des doctrines qu'à celui de la morale. L'impression qu'en donnent les documents est celle d'une religion encore à peine développée. Les chrétiens ne sont encore que des enfants, des νήπιοι en vérité! Les Pères apostoliques ont-ils seulement compris le paulinisme [3]? L'heure était venue de creuser plus profond et de tirer de l'Évangile de nouvelles richesses. Un Clément, un Origène en ont éprouvé le besoin impérieux. Leur piété même exigeait un christianisme plus ample et plus profond que celui de leur temps. Ainsi, même en empruntant aux philosophes l'idée du gnostique, Clément obéit au fond à une inspiration toute chrétienne.

Caractérisons maintenant, d'après les textes, le gnostique de notre auteur.

Quel est tout d'abord le but que se propose le gnostique, ou pour parler un langage philosophique que Clé-

1. II, *Strom.*, chap. III; IV, *Strom.*, 58.

2. I, *Strom.*, 34 : οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται.

3. C'est ce qu'a démontré A. Ritschl dans son livre sur *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1857.

ment lui-même emploie parfois [1], quel est le souverain Bien que poursuit le gnostique? C'est de devenir *semblable à Dieu*. Ainsi s'exprime notre théologien quand il formule sa notion du souverain Bien dans ses termes les plus généraux. Dès qu'il précise, il devient obscur. Pour définir la fin que doit se proposer son sage, il se sert des formules les plus variées, empruntées tantôt à la philosophie, tantôt aux mystères, tantôt à l'Écriture. Ce qu'il y a de plus embarrassant, c'est que cette diversité dans les termes correspond à une égale diversité dans la façon même de concevoir sa doctrine. En elle se rencontrent des idées de provenance aussi variée que les formules qui l'expriment.

Essayons de démêler l'écheveau que Clément semble avoir enchevêtré à plaisir. Le gnostique se propose de devenir semblable à Dieu. Cela s'appelle la ἐξομοίωσις τῷ θεῷ. C'est une formule platonicienne. Clément lui-même rappelle le passage du Théétète où elle se trouve [2]. Il affirme que Platon a emprunté sa doctrine à l'Écriture. Lui-même, s'inspirant de Philon, prétend la retrouver en propres termes dans un passage de la *Genèse* [3].

Ce qui est plus étrange, c'est que Clément n'a pas vu

1. II, *Strom.*, chap. XXI.

2. II, *Strom.*, 100, 133, 136: VI, 104 : ἐνταῦθα ἡ ἐξομοίωσις ἡ πρὸς τὸν σωτῆρα θεὸν ἀνακύπτει τῷ γνωστικῷ εἰς ὅσον ἀνθρωπίνῃ θεμιτὸν φύσει γινομένῳ τελείῳ.

3. Le passage en question se trouve *Gen.*, I, 26 : καὶ εἶπεν ὁ θεός : ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Clément distingue le κατ' εἰκόνα du καθ' ὁμοίωσιν. Voyez II, *Strom.*, 131. Voir P. Ziegert, *ouvrage cité*, p. 19 et 79. Relire tout le chap. XXII du IIe *Stromate*, où Clément rapproche la doctrine platonicienne de passages bibliques où il prétend la retrouver. La phrase suivante trahit nettement l'origine philosophique de la conception de notre auteur : ἥτε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷον τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστι. L'ὀρθὸς λόγος est même stoïcien!

qu'il y a une grande différence entre la ὁμοίωσις platonicienne et la ὁμοίωσις chrétienne. Il aurait dû remarquer, tout d'abord, que dans le Nouveau Testament, notamment dans les épîtres de saint Paul, il ne s'agit pas de devenir semblable à Dieu lui-même, mais au Christ [1]. Ce qui lui a encore échappé, c'est que, dans le fond, les deux notions qu'il assimile l'une à l'autre sont d'ordre différent. La ὁμοίωσις de Platon est d'ordre intellectuel; la ὁμοίωσις paulinienne est d'ordre moral. Il y a plus qu'une nuance, il y a disparité.

Voilà ce que Clément n'a pas soupçonné. A cet égard, rien de plus instructif ni de plus probant que les chapitres XXI et XXII du IIe *Stromate*. Notre auteur y énumère toute une série de philosophes qui ont émis sur le souverain Bien des vues qu'il considère comme identiques à la notion qu'il croit être chrétienne, et il déclare en conclusion que c'est dans l'Écriture que les philosophes ont puisé les opinions qu'il vient d'exposer [2].

On a peine à concevoir si peu de clairvoyance chez un esprit de cette valeur. Ce qui l'explique, dans une certaine mesure, c'est, comme nous l'avons précédemment montré, l'abus de l'allégorie.

Il y a autre chose encore. Si notre auteur accueille sans méfiance la conception platonicienne de la ὁμοίωσις au point de l'identifier avec une conception chrétienne plus ou moins analogue, c'est qu'en tant que Grec et élève des philosophes, il avait un faible pour elle. Des instincts héréditaires se trahissent à son insu dans la façon toute platonicienne qu'il a de concevoir la ὁμοίωσις.

1. II, *Corinth.*, III, 18; *Galat.*, IV, 19; *Philip.*, III, 10, 21; *Coloss.*, III, 10 et suivants. *Ephés.*, IV, 13.

2. II, *Strom.*, 136 : ἐκ τούτων (textes de l'Écriture) οὖν αἱ πηγαὶ τῶν περὶ τέλους δογματισάντων ἃς προειρήκαμεν βλύζουσιν.

Un trait fondamental de l'esprit grec a été de traiter les dieux avec familiarité. Depuis l'origine, la religion hellénique ne trace aucune ligne de démarcation bien nette entre le divin et l'humain. A cet égard la piété grecque est aux antipodes de la piété hébraïque. Homère aimait à dire de ses héros qu'ils étaient pareils aux dieux, θεοείκελοι. Ce trait essentiellement national se retrouve chez les philosophes. Platon ne fait-il pas semblables à Dieu ceux qui se montrent capables d'atteindre par la contemplation aux Idées éternelles? Toute sa philosophie n'a-t-elle pas pour but de faire entrer une élite de sages dans le chœur des dieux [1]? Les stoïciens n'insistaient-ils pas sur la parenté de l'homme et des dieux? L'une des idées de prédilection d'Épictète est que l'homme est fils de Zeus [2]. Philostrate dépeint Apollonius de Tyane, le parfait philosophe pythagoricien, comme un dieu voyageant sur la terre.

N'y a-t-il pas quelque vestige de ce préjugé de race persistant encore chez notre théologien? Remarquez, en effet, qu'il ne se contente pas d'appeler son sage l'ami de Dieu, de l'égaler aux anges, il l'introduit dans l'héritage des dieux [3]! Il en fait un dieu. Le gnostique « s'applique à devenir un dieu ». Il est « un dieu en chair [4] »!

Un homme de race hébraïque aurait-il jamais employé ce langage? Dire du parfait chrétien, du gnostique, qu'il est un dieu en chair et en os, ne pouvait être le fait que d'un fils de la Grèce, étranger à cette épouvante sacrée

1. *Phaedon*, 111, C; *Républ.*, 612, E, sq., etc.

2. Epicteti *Dissertationes*, I, 3, 2; I, 9, 6 et tout le chapitre, I, 12, 26, 27; I, 13, 3 et 4.

3. IV, *Strom.*, 52 : φιλὸς θεοῦ; VI, *Strom.*, 76 : VII, 57, ἰσάγγελος; VII, 84.

4. VI, *Strom.*, 114 : κατὰ τὴν συγκληρονομίαν τῶν κυρίων καὶ θεῶν; VII, 82; θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος; II, 125, exégèse du *Psaume* LXXXII, 6 et 7; VI, 113, le gnostique μελεταῖ εἶναι θεός; VII, 101. ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός; VII, 95.

qui saisissait les fils d'Israël lorsqu'ils se savaient en la présence de Jahvé !

Devenir semblable à Dieu, telle doit être la fin d'une vraie vie gnostique et, dans sa manière de l'entendre, Clément se montre plus platonicien que chrétien. Dès lors, quelle part reste-t-il au christianisme dans la conception même de cet idéal? En est-il totalement absent? Notre catéchète se fait-il absolument illusion lorsqu'il croit voir dans la ἐξομοίωσις τῷ θεῷ un principe autant chrétien que platonicien? Pas entièrement, car dans sa notion il y a du christianisme très authentique. La preuve en est qu'il déclare que c'est au Christ-Logos qu'il faut ressembler tout autant qu'à Dieu [1]. Comme cela lui arrive si souvent, il ne s'aperçoit pas qu'il se met en contradiction avec lui-même. Mais cette contradiction même prouve à quel point les deux notions s'étaient associées dans sa pensée. Remarquez ensuite qu'alors que Platon, quand il prescrit à son philosophe de devenir semblable à Dieu, n'a d'autre ressource que de compter sur la bonne volonté et l'énergie de son disciple, Clément, en véritable chrétien qu'il est, déclare que c'est grâce au Christ que son gnostique parviendra au but sublime qui lui est assigné [2]. Ceci n'est pas une sorte de concession que fait

1. VII, *Strom.*, 16 : οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής..... ἐναποσφραγιζόμενος τῷ γνωστικῷ τὴν τελείαν θεωρίαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ ὡς εἶναι τρίτην ἤδη τὴν θείαν εἰκόνα τὴν ὅση δύναμις ἐξομοιουμένην πρὸς τὸ δεύτερον αἴτιον..... VII, *Strom.*, 13 : il dit du gnostique ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ..... *Paedag.*, I, 4 : τούτῳ (λόγῳ)..... πειρατέον ἐξομοιοῦν τὴν ψυχήν. *Paedag.*, III, 1 : μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ λόγου. Voyez l'exhortation que Clément met dans la bouche du Logos. *Protrept.*, 120 : ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε.

2. II, *Strom.*, 134 : καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις..... VI, *Strom.*, 70 : c'est par le Fils de Dieu que le gnostique parvient à la connaissance supérieure ; VII, *Strom.*, 13 : le gnostique converse avec Dieu διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως.

notre philosophe à la piété chrétienne. Ne supposons pas que ce soit simplement le platonicien qui se souvient qu'il est chrétien. En fait il s'agit, aux yeux de Clément, du nerf même de toute sa conception. Le Logos n'est-il pas le divin pédagogue? C'est lui qui dresse le néophyte à la vie chrétieune et c'est encore lui, devenu le διδάσκαλος divin, qui conduit le candidat au véritable gnosticisme d'étape en étape jusqu'à la complète ressemblance avec Dieu. Ainsi le gnostique n'est pas abandonné à lui-même. Voilà le trait qui complète la conception de notre auteur et qui la marque de l'empreinte chrétienne. Ainsi s'expliquent l'enthousiasme avec lequel il exhorte son lecteur à s'élever jusqu'à Dieu et en même temps l'assurance qu'il possède de réaliser son idéal. Il y a dans son langage, lorsqu'il montre son gnostique devenu participant de la nature de Dieu et par là un θεός, une allégresse qui nous avertit que, s'il conçoit son idéal en platonicien, l'inspiration qui vivifie sa conception est toute chrétienne. Jusqu'à une certaine profondeur, la pensée de Clément est celle d'un philosophe de son temps : allez plus au fond et vous arrivez au christianisme le plus authentique. C'est l'alluvion qui nourrit une plante à l'aspect étranger.

Voyons maintenant plus exactement en quoi consiste, d'après notre auteur, cette ressemblance avec Dieu qui est le but que doit poursuivre son parfait chrétien. C'est d'abord dans la possession d'une connaissance supérieure ou *gnose*. Le titre même qu'il donne à son chrétien idéal indique clairement que c'est la connaissance qui est le trait dominant et distinctif du *gnostique*. Qu'est-ce que cette γνῶσις dont la possession confère une telle supériorité et crée, parmi les chrétiens, une véritable aristocratie spirituelle?

Comme toutes les conceptions de Clément, celle-ci est

fort complexe. Il emploie ce terme dans trois ou quatre sens très différents. Nous ne relèverons que les plus importants [1]. Dans la plupart des passages, γνῶσις est synonyme d'ἐπιστήμη. C'est une connaissance, fruit d'une opération de l'intelligence. L'objet en est τὰ νοητά, le monde des Idées. Ailleurs Clément définit la gnose, la connaissance de ce qui est réellement, τῶν ὄντων [2]. Voilà des définitions

1. IV, *Strom.*, 97 : Clément lui-même, distingue dans ce passage entre la γνῶσις des simples fidèles et ἡ γνῶσις proprement dite. Dans VI, *Strom.*, 3 : il dit que ἡ γνῶσις est διττή. Il y a celle qui est commune à tous les hommes, à un certain degré aussi aux créatures privées de raison, et il y a ἡ ἐξαιρέτως ὀνομαζομένη γνῶσις. Dans un grand nombre de passages, la gnose c'est la démonstration rationnelle de la foi, de ce qu'elle affirme ; c'est la foi raisonnée ; la simple πίστις devient grâce à elle ἐπιστημονική ; II, *Strom.*, 49 ; VI, *Strom.*, 165 ; VII, *Strom.*, 57 : ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημένων.

2. VI, *Strom.*, 3 : La γνῶσις fait les λογικαὶ γνώσεις, lesquelles atteignent aux νοητά par l'effort de l'âme seule, sans le secours du corps, αἱ τοῖς νοητοῖς κατὰ φιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν εἰλικρινῶς ἐπιβάλλουσαι. IV, *Strom.*, 136 : ce qui constitue la γνῶσις, c'est le νοεῖν, c'est l'activité de la pensée. Ceci est capital pour l'intelligence de la conception de Clément : τὸ μὲν γὰρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται, τὸ δὲ ἀεὶ νοεῖν οὐσία τοῦ γινώσκοντος γενομένη ..... Ainsi la gnose relève, en premier lieu, de l'intelligence. Voyez VI, *Strom.*, les chap. x et xi. Au § 80, Clément montre que chaque discipline doit contribuer à la γνῶσις. Notez les définitions suivantes, VI, *Strom.*, 162 ; ἡ γὰρ τῷ ὄντι ἐπιστήμη..... κατάληψίς ἐστι βεβαία διὰ λόγων ἀληθῶν καὶ βεβαίων ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα ; II, *Strom.*, 76 : γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ ; VI, *Strom.*, 69, γνῶσις δὲ αὐτὸ τοῦτο θέα τίς ἐστι τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων.... V, *Strom.*, 78. De Moïse, qui est pour Clément le type biblique du gnostique véritable, il dit : ὁ πάνσοφος Μωυσῆς εἰς τὸ ὄρος ἀνιὼν διὰ τὴν ἁγίαν θεωρίαν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τῶν νοητῶν..... Ces textes établissent que la γνῶσις est la connaissance des νοητά ; ἐπιστήμη signifie exclusivement cette connaissance ; θεωρία, c'est l'acte de s'approprier la γνῶσις, et c'est encore l'état où l'on se trouve quand on possède la γνῶσις et qu'on en jouit. On est alors en état de contemplation devant les νοητά. Voyez II, *Strom.*, 47, passage où la γνῶσις est appelée θεωρία μεγίστη, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη, ἡ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη ; VI, *Strom.*, 61 : καὶ δὴ καὶ εἴ ἔστι τέλος τοῦ σοφοῦ ἡ θεωρία..... VII, *Strom.*, 102 : τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τὸ γὲ ἐνταῦθα διττὸν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική.....

que Platon n'aurait pas désavouées. Ainsi, la gnose de Clément n'est pas autre chose que cette connaissance supérieure que Platon attribuait à son sage et qui était la récompense de persévérants efforts. La connaissance platonicienne avait un objet précis. C'étaient les Idées éternelles, seules réelles. Sont-elles aussi l'objet de la gnose de Clément? Apparemment, puisqu'il dit que la γνῶσις est la connaissance des νοητά. Mais c'est là un véritable trompe-l'œil. Les Idées platoniciennes sont absolument absentes des *Stromates*; il n'y en a pas trace dans la pensée de notre auteur. Ses νοητά ne sont qu'une formule qui ne répond à rien de réel dans ses idées. Ainsi la γνῶσις de Clément est au fond sans objet. L'explication est simple. Platon a séduit son imagination; l'idée qu'il y a une science mystérieuse, transcendante, qui se confond vaguement avec Dieu lui-même le transporte d'admiration; elle répond si bien aux aspirations de son âme d'idéaliste qu'il l'embrasse avec enthousiasme, qu'il la transporte dans l'*idée* qu'il se fait du sage chrétien, qu'il l'assigne à celui-ci comme le but sublime de tous ses efforts et qu'il fait de la possession de cette science transcendante l'apanage et la marque distinctive de son gnostique. Comme il n'analyse jamais les idées qui s'emparent de son imagination de poète, il ne s'aperçoit pas qu'il adopte une conception de Platon tout en éliminant ce qui en est le couronnement, la raison d'être et l'objet même, j'entends les Idées éternelles. Voilà donc le lecteur des *Stromates*, s'il est plus exigeant que l'auteur, réduit à se demander constamment, qu'est-ce donc que cette sublime gnose, en quoi consiste cette connaissance si haute qu'elle égale le gnostique à un dieu?

Ce qui prouve que Clément obéit ici plutôt à l'enthousiasme qu'à la réflexion, c'est qu'il exalte la gnose au delà

de toute mesure. « La connaissance véritablement parfaite « se rapporte à ce qui est au delà du Cosmos, aux choses « perçues par la seule intelligence et même à des choses « encore plus spirituelles que celles-ci. Notre Docteur « révèle à ceux qui en sont dignes les choses saintes par « excellence et celles qui par leur élévation sont encore « plus saintes qu'elles ! » Ceci n'est plus de la pensée, c'est de la poésie mystique [1] !

Il se trouve cependant que Clément a tenté, dans deux ou trois passages, de définir l'objet de sa gnose, ou plus exactement, de lui assigner un objet [2]. Ainsi, la gnose consiste d'abord dans la connaissance des choses divines. Parfois Clément dit tout simplement que c'est Dieu qu'il s'agit de connaître [3]. Dans d'autres endroits, il aime mieux exprimer la même chose en formules platoniciennes. « La gnose consiste à rechercher ce qu'est la cause première et ce qu'est ce par quoi sont toutes choses [4]. » On se souvient que si le Dieu auquel s'adressaient les hommages de sa piété était bien le Dieu des chrétiens, la divinité que concevait la pensée de Clément était le Dieu ultra-transcendant des platoniciens de son temps. Or, comment un tel Dieu aurait-il pu faire l'objet d'une connaissance

1. VI, *Strom*,, 68; voici le passage en entier : διὸ καὶ στοιχειωτική τίς ἐστιν ἡ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία (la grecque), τῆς τελείας ὄντως ἐπιστήμης ἐπέκεινα κόσμου περὶ τὰ νοητὰ καὶ ἔτι τούτων τὰ πνευματικώτερα ἀναστρεφομένης « ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὗς οὐκ ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη ἀνθρώπων » πρὶν ἢ διασαφῆσαι τὸν περὶ τούτων λόγον ἡμῖν τὸν διδάσκαλον ἅγια ἁγιων καὶ ἔτι τούτων κατ' ἐπανάβασιν τὰ ἁγιώτερα ἀποκαλύψαντα (leçon de Lowth) τοῖς γνησίως καὶ μὴ νόθως τῆς κυριακῆς υἱοθεσίας κληρονόμοις.

2. VII, *Strom.*, 17; VI, *Strom.*, 78. 79 ; III, *Strom.*, 44.

3. II, *Strom.*, 47 ; l'Écriture nous rappelle qu'il faut ὡς οἷόν τε γινώσκειν ἐπιχειρεῖν τὸν θεόν, ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη.

4. VII, *Strom.*, 17. Voyez VI, *Strom.*, 78 : οὐ γὰρ μόνον τὸ πρῶτον αἴτιον καὶ τὸ ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένον αἴτιον κατείληφεν..... ἀλλὰ καὶ περὶ ἀγαθῶν καὶ περὶ κακῶν περί τε γενέσεως ἁπάσης..... ἀλήθειαν ἔχει.....

quelconque? Clément ne déclarait-il pas lui-même que ce Dieu échappe à la pensée? En tant que simple chrétien, notre théologien aspirait à saisir Dieu; sa présence était sensible à son cœur; mais précisément à cause de l'idée qu'il s'en faisait, jamais ce Dieu ne pouvait être un objet de connaissance.

Mais la gnose de Clément embrasse autre chose encore que la connaissance de la cause première; l'homme, sa nature, sa morale, la vertu, le souverain Bien, tout cela en constitue encore l'objet. Remarquons que ce sont là choses humaines et terrestres. Or, Clément nous a déclaré que l'objet de la gnose ce sont τὰ νοητά! Que disons-nous? Ce que saisit le gnostique dépasse même les νοητά! « Il atteint à des choses saintes par excellence et plus spirituelles que les choses spirituelles! » Sont-ce là les choses qu'il vient d'énumérer? L'univers et son origine, également objets de la gnose, d'après notre auteur, appartiennent-ils aussi aux choses ultra-spirituelles [1]?

On le voit, dès que l'on essaye de préciser les notions de Clément, on ne sort du vague que pour tomber dans la contradiction. Nous ne saurions trop le dire, notre catéchète n'a pas soumis ses idées fondamentales à un examen approfondi, elles ne résistent pas à l'analyse; essayez de les saisir, elles vous échappent comme des ombres fuyantes. Et cependant, tout imprécises et même contradictoires qu'elles soient, ces idées ont une vie intense. Cette γνῶσις, qui ne résiste pas à l'analyse, incarne une des aspirations les plus fécondes du jeune christianisme; elle signifie que Clément et quelques autres entrevoient une forme de la foi chrétienne capable de satisfaire leur pensée cultivée et raffinée par la philosophie. Guidé par

1. III, *Strom.*, 44 : τά τε ἐν γενέσει...

cette vague idée d'une gnose vraiment chrétienne, Origène jettera les fondements de la dogmatique qui sera celle de l'Église. Notion nuageuse, comme celles que rêvent les poètes, elle aura une fécondité qui lui eût été refusée si elle avait été plus logique et plus précise.

Mais la gnose de Clément est de nature non moins morale qu'intellectuelle. En effet, remarquons d'abord qu'elle ne s'acquiert qu'au prix d'une longue préparation qui consiste en une sévère discipline personnelle [1]. Il y a plus, dans maint passage, Clément en parle comme d'une véritable vertu [2]. C'est la vertu par excellence. Qui la possède est, par cela même, élevé au-dessus des défaillances et des péchés de l'humanité. La gnose purifie le cœur [3].

Voilà une façon de concevoir la gnose qui n'est plus purement platonicienne. C'est maintenant le stoïcisme qui fait sentir son influence. D'après cette école, l'essence même de la vertu, c'est la raison [4]. Ce qui confère au sage sa supériorité, c'est la connaissance qu'il a de l'ordre universel. Sa raison, qui demeure en harmonie avec la raison

1. II, *Strom.*, 45 : Un ἀμαθής, même s'il fait le bien, ne peut être philosophe ; l'ἐπιστήμη unie à la discipline morale peut seule rendre semblable à Dieu ; II, 31 : les *vertus* qui conduisent à la γνῶσις ; VI, *Strom.*, 99 : on ne peut être gnostique sans travailler à sa propre perfection morale.

2. III, *Strom.*, 44, passage où le caractère moral de la γνῶσις est fortement accentué ; VII, 55 : les deux côtés sont bien mis en lumière au début du paragraphe.

3. IV, *Strom.*, 39 : ἡ γνῶσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστι καὶ ἐνέργειά ἐστιν ἀγαθή ; VI, *Strom.*, 99 : ἡ ἕξις ἡ γνωστικὴ ἡδονὰς ἀδλαβεῖς παρεχομένη ; VII, *Strom.*, 19 : ὁ δὲ δι' αὐτὴν τὴν γνῶσιν καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, φίλος οὗτος τοῦ θεοῦ.

4. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 179, etc. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, dritter Theil, erste Abtheilung, p. 206, etc. Textes de Diogène de Laërte, VII, 88, 92, 93 : εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι. Toute leur morale est intellectualiste, voyez les §§ 111 à 113 de Diogène sur la définition des πάθη.

qui est immanente dans le monde, est son titre de royauté. C'est par elle qu'il est apparenté aux dieux. Épictète, l'esclave, ne se lasse pas de répéter « que la raison est ce que nous avons en commun avec les dieux [1] ». Ainsi dans la morale stoïcienne, la raison est au premier plan. C'est le principe d'où dépend et découle tout le reste. Dans la morale de Clément, la gnose a exactement la même importance. Elle est le pivot de toute l'éthique de notre auteur. De quelque côté qu'il l'envisage, il ne lui trouve rien de supérieur. Elle doit être recherchée pour elle-même [2]. On connaît le passage si souvent cité, où Clément déclare qu'en supposant que son sage eût le choix entre la gnose et son salut et que ces deux choses pussent être un instant séparées, le sage se déciderait pour la gnose [3]. Et quels biens ne procurera pas la gnose à celui qui l'aura conquise ? Tout le VIIe livre des *Stromates* est plein des peintures enthousiastes que fait l'auteur de la félicité éternelle de son gnostique !

On avouera que la gnose de Clément est une conception tout à fait étrangère au christianisme. Il a beau l'exprimer parfois en langage biblique et, grâce à l'allégorie, la retrouver dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament où elle n'a que faire, il ne saurait nous donner le change [4]. Sa gnose, dont le premier ancêtre est Platon, est en dernière analyse de provenance stoïcienne [5].

Jusqu'ici nous ne sommes guère sortis de l'idéal. Deve-

1. *Dissertationes*, I, 3, 3.
2. VI, *Strom.*, 99 : τελειότατον ἄρα ἀγαθὸν ἡ γνῶσις δι' αὑτὴν οὖσα αἱρετή...
3. IV, *Strom.*, 136.
4. Voir notamment VII, *Strom.*, 55.
5. Dans la morale de notre auteur, les termes stoïciens abondent. En voici quelques exemples pris au hasard : αἱρετός et φευκτός ; ὁρμὴ et ἀφορμή ; ἕξις, ὀρθὸς λόγος, διορθῶμα τὸ ἡγεμονικόν.

nir semblable à Dieu ou posséder la gnose sont des propositions à peu près équivalentes dans le langage de notre auteur. Ce qui fait son gnostique semblable à Dieu, l'égal des anges, un dieu lui-même, c'est précisément la gnose. La fin, le τέλος, s'appelle aussi bien γνῶσις que ἐξομοίωσις τῷ θεῷ. L'une comme l'autre relèvent de la métaphysique et, comme dans ce domaine Platon est le maître entre tous de Clément, il n'est pas surprenant que nous ayons d'abord constaté dans l'une et l'autre conception l'influence de l'auteur des *Dialogues*. Mais déjà la gnose nous transporte dans la morale proprement dite, et ici c'est le stoïcisme qui domine. Dans ce domaine il n'aura d'autre rival que le christianisme.

Quels sont maintenant les traits saillants qui composent la physionomie morale du gnostique? Ce sont l'ἀπάθεια et l'ἀγάπη. Le premier de ces termes est stoïcien et marque ce que le sage de Clément doit à la morale du Portique; l'autre est chrétien et nous avertit que ce sage relève autant du christianisme que de la philosophie.

Clément a très nettement exposé ce qu'il entend par l'*apathie*, notamment dans un passage étendu des *Stromates* dont nous donnons ici une analyse sommaire [1].

Le gnostique, dit-il, n'est susceptible que des sensations (πάθη) qui sont nécessaires à l'existence physique, telles que la faim, la soif. Jésus échappait même à celles-là. S'il mangeait, ce n'était pas par besoin; c'était pour bien prouver qu'il avait un corps réel et prévenir ainsi l'erreur des docètes. Les apôtres sont parvenus à un état analogue, du moins au point de vue moral. Après la résurrection, ils ne connaissent plus ni colère, ni crainte, ni désir, ni même les sentiments que nous appelons bons, tels que le cou-

1. VI, *Strom.*, 71-76.

rage, l'ardeur, la joie. Tels sont les vrais gnostiques. Ils se dépouillent complètement des affections de l'âme, bonnes ou mauvaises. L'*apathie*, c'est la suppression de toute la partie sentimentale de notre nature. En effet, Clément démontre avec abondance que son gnostique n'a besoin ni de vaillance, ni d'allégresse, ni d'ardeur, ni même d'amitié dans le sens ordinaire de ce terme. Pourquoi le courage lui serait-il nécessaire, à lui qui ne se sent jamais en danger? Pourquoi serait-il jaloux, lui qui possède tout ce qu'il faut pour devenir semblable à Dieu? Il n'est donc sujet à aucun désir, il n'a besoin de rien, puisqu'il possède « celui qu'il aime ». Et qu'on ne dise pas que le courage ou la colère soient nécessaires au gnostique, sous prétexte que sans eux il ne dominerait pas les circonstances et ne supporterait pas les épreuves ; qu'on ne soutienne pas que sans désir (ἐπιθυμία, ὄρεξις) le chrétien n'aspirerait même pas à réaliser son idéal, et que par conséquent on ne peut pas dire qu'il soit sans affection et sans passion (ἀπαθής). Ce serait prouver qu'on ne se rend pas compte de ce qu'est le gnostique. Il est déjà en possession des biens auxquels on veut qu'il aspire encore. Dès lors, il n'a plus rien à désirer. Le désir, quel qu'il soit, s'éteint chez lui faute d'aliment. « Il faut donc soustraire entièrement notre gnostique à toute affection quelconque de l'âme. » Sa vertu ne consiste pas à modérer les passions (μετριοπάθεια), mais à les extirper; ἀπάθειαν δὲ καρποῦται παντελῆς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή. Il n'a pas besoin même de tempérance (σωφροσύνη). Si cette vertu lui était nécessaire, cela prouverait qu'il n'est pas entièrement pur ; l'élément passionnel existerait encore chez lui ; il serait ἐμπαθής et non ἀπαθής.

Nulle part, Clément n'a exposé d'une manière plus complète sa conception de l'*apathie*. Mais partout ailleurs, elle

est la même. Jamais il n'a varié dans l'idée qu'il s'est faite de ce trait caractéristique de son gnostique [1].

Ce qu'il importe de bien noter, c'est que d'après notre auteur, il ne s'agit pas seulement de déraciner les passions mauvaises, mais de supprimer tous les désirs quels qu'ils soient. L'*apathie* résulte de l'extirpation radicale de toute la partie affective, sentimentale et passionnelle de la nature humaine. Son sage en arrive, par l'exercice, à ne plus être troublé par quoi que ce soit. C'est l'*ataraxie* absolue. Clément lui-même l'appelle ainsi [2].

Le lecteur a reconnu, dans la notion que nous venons d'exposer, une des idées caractéristiques du stoïcisme. L'*apathie* de Clément est absolument identique à l'*apathie* des stoïciens. Est-il nécessaire d'insister [3]? Veut-on se

1. Les passages suivants pris un peu partout dans les *Stromates* suffiront pour montrer et ce que Clément entend par l'ἀπάθεια et l'importance qu'il y attachait. Elle est à la place d'honneur parmi ses idées morales : II, *Strom.*, 103; 108; 125 : « A qui le Seigneur dit-il : Vous êtes des dieux, et tous fils du Très-Haut ? τοῖς παραιτουμένοις ὡς οἷόν τε πᾶν τὸ ἀνθρώπινον. » IV, *Strom.*, 27 : la discipline du Seigneur ἀπάγει τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος; 40 : le gnostique doit être dans une condition d'inaltérable ἀπάθεια; 55 tout en étant dans le corps, les vrais gnostiques jouissent de ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν; 73 : le fruit de la διάθεσις gnostique est que πάντων τῶν παθῶν ἃ δὴ διὰ τῆς σωματικῆς ἐπιθυμίας ἐγεννᾶτο ἀποκοπὴν ποιεῖται; 138, 148 : voici ce que le gnostique demande à Dieu : ἀδεὴς δ' εἶναι θέλω ἵνα σοι συνεγγίζειν δυνηθῶ. VII, *Strom.*, 13 : ce qui constitue la ἐξομοίωσις τῷ θεῷ, c'est l'ἀπάθεια; 14; 20; 64 et 70 : il veut que son γάμος soit entièrement ἀπροσπαθής; il assume les charges de la famille, afin de s'exercer à ne se laisser émouvoir ni par le plaisir, ni par la douleur, ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος; 84; 86; notons un passage significatif dans VII, 79, où le gnostique prie : οὕτως ζῆσαι ὡς ἄσαρκος, et VII, 86, où il est dit que le gnostique doit être ἤδη ἄσαρκος. Cf. IV, *Strom.*, 152.

2. IV, *Strom.*, 55.

3. Zeller, *Philosophie der Griechen*, IIIe partie 1 vol., p. 232-235; à noter les textes cités ou indiqués dans les notes. Voyez les textes de Diogène Laërce, §§ 110 à 116. Une analyse plus minutieuse relèverait naturellement des différences appréciables entre la conception de Clément et

rendre compte de tout ce qu'il y a de stoïcien dans les idées morales de notre catéchète? Il suffira de comparer le passage des *Stromates* que nous venons d'analyser avec certaines pages du *De Ira* de Sénèque. On sera frappé de la concordance des thèses que soutiennent le philosophe romain et le théologien chrétien. Ce que conteste Sénèque, par exemple, c'est précisément l'utilité de cette chaleur qui constitue le courage. Il lui faut, comme à Clément, une vertu dépouillée de tout caractère sentimental et passionnel.

Un trait qui est étroitement lié au précédent, c'est l'attitude que Clément prête à son sage en face des événements, heureux ou malheureux, de la vie. Considéré sous cet aspect, le gnostique est un philosophe stoïcien très authentique. Qu'on en juge par le passage suivant dont nous nous bornerons à faire l'analyse [1]. Après avoir rappelé comment on devient gnostique véritable, notre auteur nous montre comment se comporte son sage en face des événements. C'était une des grosses questions dont se préoccupait la morale antique. Péripatéticiens, épicuriens, stoïciens posaient leur sage en une attitude déterminée et caractéristique. Quelle sera celle du gnostique, c'est ce que Clément ne peut pas éviter de dire. Nous reproduisons la peinture qu'il en fait dans le désordre même où l'a laissée

celle des stoïciens. Ainsi ils n'ont pas tout à fait la même notion du πάθος lui-même. Ce qui fait que le stoïcien repousse le πάθος, c'est que celui-ci est ἄλογον, contraire à la raison ; c'est une dérogation à la loi universelle. Notion tout intellectuelle. Voir Diogène Laërce, §§ 111 à 113. Le πάθος s'entend, chez Clément, dans un sens plus *moral*; c'est un péché et l'ἀπάθεια est tout ensemble *ataraxie*, c'est-à-dire absence de toute perturbation irrationnelle et suppression des passions pécheresses. Il y a donc une nuance entre les deux conceptions. Il n'en reste pas moins que l'ἀπάθεια de Clément est foncièrement stoïcienne.

1. VII, *Strom.*, chap. XI tout entier.

son auteur. Le gnostique demeure intérieurement inébranlable, ἄτρεπτος μένει κατὰ τὴν ψυχήν; il envisage les circonstances, les accidents, la mort elle-même comme des nécessités naturelles; Dieu s'en sert pour faire l'éducation des âmes réfractaires. Les événements ont un rôle pédagogique ici-bas. Aussi le sage chrétien ne se souvient pas des torts qu'on lui fait. Jamais il ne s'irrite contre qui que ce soit, car toujours il se rappelle que celui qui lui a fait du mal, l'a fait par ignorance; il a donc pitié de lui, il prie pour lui. — Il considère les circonstances qui échappent à son contrôle, αἱ ἀκούσιοι περιστάσεις, comme lui étant étrangères; il n'a pas à s'en préoccuper; il y a un domaine qui lui appartient en propre; c'est là qu'il se retire, ἀνάγων ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν πόνων ἐπὶ τὰ οἰκεῖα. — D'ailleurs, comment même les bonnes choses de ce monde, τὰ καλὰ τοῦ κόσμου, le toucheraient-elles, lui qui est épris d'un idéal divin, lui qui attache sans cesse ses regards sur des images qui sont la beauté même, εἰς τὰς εἰκόνας ἀφορῶν τὰς καλάς, c'est-à-dire sur les saintes figures des patriarches, des prophètes, des anges sans nombre, et en particulier sur celle du Seigneur? Voilà pourquoi il méprise même les choses douces et agréables du monde. L'apôtre Pierre n'éprouvait que de la joie en voyant son épouse menée au supplice! — La raison profonde de la sérénité du gnostique en face de tout ce qui épouvante les hommes, de la mort, de la pauvreté, de la maladie, de l'impopularité, c'est qu'il apprécie ces accidents à leur juste valeur. Il ne se laisse pas tromper par les apparences. Par conséquent, il ne s'épouvante pas de ce qui remplit de terreur les autres hommes, pas plus qu'il ne se laisse dominer par les passions. Il sait qu'il n'y a que le mal, τὰ κακά, qu'on doive craindre. Comme les événements et les accidents de la vie ne sont ni bons ni mauvais en eux-mêmes, il ne les

appréhende pas. Encore une fois, il n'y a que le mal moral, c'est-à-dire ce qui lui est étranger, que craigne le parfait chrétien. En dehors de cela, il n'y a aucune cause d'inquiétude. Au fond, la lâcheté n'est que le résultat de l'ignorance. Ainsi chez un tel homme, tout dépend de lui-même et tout est subordonné à la fin qu'il poursuit, τουτῷ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνήρτηται πρὸς τὴν τοῦ τέλους κτῆσιν. Rien ne l'ébranle, il résiste aussi bien à la haine des foules, aux reproches de ses frères qui ne le comprennent pas qu'aux périls qu'il prévoit et qu'il regarde en face ! Enfin allez au fond de son âme et vous trouverez que le mobile qui le fait agir, c'est l'amour, τούτων οὖν αἰτία ἡ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγάπη [1].

Qui ne reconnaît ici l'empreinte stoïcienne ? Elle est même très fortement marquée dans ce passage. Relisez quelques pages de Sénèque ou d'Épictète et vous serez frappé de l'analogie des idées et même de la concordance des termes. Ce qui détermine toute l'attitude du gnostique de Clément en face des événements, c'est la connaissance qu'il possède de ce qui lui appartient en propre et de ce qui lui échappe, des biens qui sont sa propriété et de ceux, faussement ainsi nommés d'ailleurs, qui se dérobent à son contrôle, de ce qui lui est οἰκεῖον et de ce qui lui est ἀλλότριον. Il sait donc ce qu'il ne faut pas craindre. Car il

1. Voyez encore tout le § 78 du même livre, et notez les expressions, πάντων τῶν ἐνταῦθα καταμεγαλοφρονῶν..... μόνων τῶν ἰδίων μεμνημένος, τὰ δὲ ἐνταῦθα πάντα ἀλλότρια ἡγούμενος ; VII, *Strom.*, 18, passage remarquable sur l'ἀνδρεία du gnostique : VII, *Strom.*, 75 : ταύτῃ τῷ βίῳ τῷδε ὡς ἀλλοτρίῳ ὅσον ἐν ἀνάγκης συγχωρῆται μοίρᾳ ; 77 : il doit vivre dans la cité comme s'il n'y était pas et mépriser tout ce qu'on y admire ; 79, il a le dédain des choses qui contribuent à la formation et à l'alimentation du corps, καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξανίσταται ; 82 : αὐτίκα πάντα τὰ ἐμποδὼν καταλιπὼν..... τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν, etc.

n'appréhende que le mal, et ce n'est pas dans les événements qui sont en dehors de lui que se trouve le mal ; donc il ne les craint pas. Voilà ce qui explique sa sérénité au milieu des épreuves qui épouvantent les autres hommes : ceux-ci tremblent à la perspective de la pauvreté ou de la maladie. Cela est naturel, puisqu'ils ignorent que ce sont là choses indifférentes au point de vue moral et qui par conséquent ne relèvent pas de nous.

Ne dirait-on pas en vérité, un fragment des entretiens d'Épictète[1] ? Celui-ci distingue constamment les choses qui dépendent de nous de celles qui ne nous regardent pas. Ce qui est à nous, c'est notre volonté, nos inclinations, ce ne sont pas les choses du dehors. On devrait rendre grâces aux dieux de ne nous demander compte que de ce qui dépend de nous. Voilà pourquoi Épictète se rit des tyrans. Ils ne peuvent frapper que ce que le philosophe ne considère même pas comme sien, c'est-à-dire son corps, mais ils ne sauraient atteindre la volonté de leur victime. C'est cette connaissance de ce qui dépend de lui-même et lui appartient en propre qui constitue la supériorité du sage. On le voit, l'analogie entre la conception de Clément et celle d'Épictète est très frappante. Assurément il ne faudrait pas analyser trop minutieusement celle de notre auteur, on constaterait bien vite qu'elle est loin d'avoir la précision de celle du philosophe grec. Il n'en reste pas moins que la parenté est évidente.

Mais pour stoïcienne qu'elle soit au fond, l'idée que notre théologien se fait de l'attitude du gnostique en face des

1. *Dissertationes.* Dans le Ier livre, tout le chap. Ier ; I, 4, 18 ; I, 9, 32, 34 ; I, 11, 37 ; I, 12, 17 ; 17, 20, toute la fin du chapitre ; le chap. XIX, etc., etc. Sénèque, *De Constantia sapientis*, chap. V : le sage *habebat enim secum vera bona in quae non est manus injectio*, chap. VI, VIII, IX, X. Voyez les lettres à Lucilius ; à comparer la 8e ou la 13e.

circonstances ne laisse pas d'être légèrement teintée de platonisme. Ainsi une des raisons qui font que le gnostique demeure insensible aux événements et même qu'il méprise les bonnes choses de ce monde, c'est qu'il a les regards fixés sur les images de la vraie beauté. Voilà une idée platonicienne par excellence. Clément a beau lui donner une couleur plus chrétienne, en identifiant ces images parfaitement belles avec les patriarches, les prophètes, le Christ, il n'en reste pas moins que l'idée lui a été inspirée par Platon. Nous venons de nommer le christianisme; la trace en est sensible dans la page que nous avons analysée. Ne dit-il pas que c'est l'amour, l'ἀγάπη qui donne à l'athlète chrétien son courage intrépide? Mais hâtons-nous de le dire, ces traits qui rappellent soit Platon, soit l'Évangile, ne sont qu'à la surface. L'idée est foncièrement stoïcienne. En face de l'infortune, de la maladie, de la mort, Clément pose son gnostique en une atttitude que n'auraient désavouée ni Sénèque, ni Épictète.

Dans la physionomie du gnostique nous n'avons trouvé jusqu'ici que des traits presque exclusivement dérivés de la philosophie. Platon et surtout les stoïciens auraient le droit de le revendiquer. Il a fallu chercher attentivement pour découvrir dans le sage de Clément quelque chose qui rappelât le christianisme. Serait-ce à cela que se bornerait l'influence chrétienne ? Loin de là. Par tout un autre côté le gnostique est marqué distinctement de l'empreinte chrétienne [1].

1. Nous aurions pu relever dans la notion même de l'ἀπάθεια d'autres vestiges d'influence chrétienne. Ainsi dans un assez grand nombre de passages, il dit que le gnostique doit être sans péché, ἀναμάρτητος. C'est une façon de parler toute chrétienne pour signifier exactement la même chose que l'ἀπάθεια. Voici du reste quelques-uns des plus topiques de ces passages : II, *Strom.*, 26 : γνῶσις δὲ ἡ πρώτη ἀναμαρτησία ; IV,

C'est par l'ἀγάπη que le gnostique de Clément redevient vraiment chrétien. L'amour occupe dans la morale de notre auteur la même place que le Christ-Logos dans sa théologie, c'est-à-dire qu'il est au centre et que le sentiment le plus chrétien de tous est la suprême inspiration de cette morale. L'ἀγάπη partage ainsi avec la γνῶσις la place d'honneur dans la pensée et dans les aspirations de Clément. L'un et l'autre terme expriment tour à tour son idéal. On ne sait parfois si c'est la γνῶσις ou si c'est l'ἀγάπη qui est la fin dernière que doive poursuivre le gnostique. Clément.

Strom., 75 : γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί γε εἶναι ὀφείλουσιν ; VII. *Strom.*, 45 ; VII, 74 : οὐδέποτε ὑποπίπτων ἁμαρτήμασιν ; VII, 80 : ἀναμάρτητος μὲν μένει. Voir aussi *Ecloga*, 20. Cependant la perfection gnostique ne peut se comparer à celle de Dieu, VII, *Strom.*, 88. Mentionnons, à titre de curiosité, l'opinion de M. Ziegert, qui soutient que Clément attribuait à son gnostique une supériorité de nature (Voy. *ouvr. cité*, p. 124), elle aurait été telle que le gnostique n'a pas besoin de Rédemption. Il se sauve tout seul! Mais n'est-ce pas là précisément l'opinion que Clément reproche à Basilide, etc., et qu'il combat avec la dernière énergie? M. Ziegert n'a-t-il donc pas lu *Paedag.*, I, chap. VI, VII et suiv.? Que fait-il des passages comme IV, *Strom.*, 58 ; 89, 90, etc. ; V, *Strom.*, 3, etc.? Et sur quels passages fait-il reposer son étrange interprétation de la pensée de Clément? Sur les fragments, c'est-à-dire sur des passages tirés des *Excerpta Theodoti* ou des *Eclogae propheticae*. Voilà une source singulièrement sujette à caution. Notez que M. Ziegert applique ce système partout, et c'est ainsi qu'il arrive à tirer de Clément une psychologie et une christologie dont personne ne se doutait avant lui. Or, MM. Ruben et von Arnim ont donné les raisons les plus graves de supposer que ces fragments ne sont en grande partie que des extraits d'auteurs gnostiques et autres que Clément comptait utiliser plus tard. Nous avouons que rien ne nous a davantage confirmé dans l'opinion favorable que nous avions conçue au sujet des thèses de ces deux critiques que le procédé de M. Ziegert. Quand nous avons vu celui-ci tirer de ces *fragments* une psychologie, une christologie, une morale beaucoup plus apparentées au gnosticisme qu'aux idées de Clément, telles qu'on peut les connaître par les *Stromates*, nous en avons conclu que M. von Arnim a raison de voir dans ces fragments principalement des extraits d'ouvrages consultés par Clément et nullement l'expression de sa pensée.

semble hésiter, et selon les endroits, c'est tantôt la gnose et c'est tantôt l'amour qui l'emporte. Cette fluctuation qui fait que, dans son langage du moins, il oscille entre la γνῶσις et l'ἀγάπη n'est-elle pas l'image même de son esprit? Le christianisme et la philosophie se disputent l'empire de sa pensée, alors même que son cœur est entièrement acquis à la religion qu'il a embrassée [1].

L'ἀγάπη ne constitue pas seulement l'idéal du gnostique presque au même titre que la γνῶσις, c'est avant tout un mobile d'action. C'est le ressort essentiel de l'âme vraiment gnostique. Il ne doit pas suffire au sage chrétien, dit Clément, d'éviter de faire le mal, il doit faire le bien, et ce bien il ne doit le faire ni par crainte, ni par espoir de récompense, mais uniquement par amour [2]. Le bien a une beauté qui doit faire qu'on le choisisse pour lui-même [3]. Dans toutes les classifications de vertus que donne notre auteur, il place l'ἀγάπη au sommet. C'est la vertu qui embrasse et féconde toutes les autres [4].

1. VI, *Strom.*, 121 : τελειωτικὴ ἀγάπη ; VII, *Strom.*, 57, πρώτη μεταβολή..... εἰς πίστιν....., δευτέρα δὲ..... εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη ; VII, *Strom.*, 68 : κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγάπη. Quand l'ἀγάπη se porte vers Dieu et vers le monde métaphysique dont Clément enveloppe Dieu, elle rappelle très nettement l'amour platonicien. Il ne faut pas méconnaître ce trait, quoique partout ailleurs, il s'agisse de l'amour exclusivement chrétien ; voir IV, *Strom.*, 145 : ἀγάπῃ τοῦ ὄντος ἐραστοῦ ἑλκόμενος. Cf. VII, *Strom.*, 10.

2. IV, *Strom.*, 135 : μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποιία ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ.

3. Passage cité dans la note précédente. IV, *Strom.*, 146 : le gnostique choisit τὸ ὄντως καλὸν καὶ αἱρετὸν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ταύτῃ ἀγαπητόν. Voy. tout le passage IV, *Strom.*, 111-117.

4. IV, *Strom.*, 53 : au plus bas degré est le φόβος, plus haut vous avez l'ἐλπίς, et enfin au sommet l'ἀγάπη. Voy. la classification donnée dans VII, *Strom.*, 57, citée à la note 1 de la même page.

L'ἀγάπη, qui est la vertu gnostique par excellence, est bien l'amour chrétien. Quelques traits isolés qui font songer à Platon ne doivent pas faire perdre de vue ce fait essentiel. D'ailleurs, il suffit de rappeler quelques textes. C'est par amour que le gnostique se raidit contre la souffrance et supporte la mauvaise fortune. C'est l'amour qui est le nerf de son courage, de son ἀνδρεία [1]. C'est par amour qu'il consent au supplice et au martyre [2]. Clément nous révèle encore plus clairement le caractère de cet amour en proclamant que son gnostique souffre pour l'Église et pour ses frères. Cet héritage de souffrance endurée au profit d'autrui, le sage chrétien l'a reçu des apôtres. Il les remplace dans cette austère fonction [3]. Voyez jusqu'où va son abnégation. Lorsqu'il est tenté, ce n'est pas à cause de lui-même; le gnostique est au-dessus de la tentation ; c'est à cause des frères et pour leur servir d'exemple [4]. Ce qui préserve le gnostique dans la fournaise, que l'épreuve le frappe ou que la tentation l'assaille, c'est encore, c'est toujours l'ἀγάπη [5].

C'est parce que l'amour est l'âme même du gnostique qu'il se consacre à instruire les ignorants et à travailler à

1. VII, *Strom.*, 66, 67 : ἄφοβον οὖν καὶ ἀδεᾶ καὶ πεποιθότα ἐπὶ κύριον ἡ ἀγάπη ἀλείφουσα καὶ γυμνάσασα κατασκευάζει τὸν ἴδιον ἀθλητήν ; VII, *Strom.*, 18.

2. IV, *Strom.*, 14 : ἀγάπῃ δὲ πρὸς τὸν κύριον ἀσμενέστατα τοῦδε τοῦ βίου ἀπολυθήσεται, etc. Voy. aussi § 13.

3. IV, *Strom.*, 75 : ὃν (κύριον) μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι ὑπὲρ τῶν ἐκκλησίων ἃς ἔπηξαν ἔπαθον. VII, *Strom.*, 74, même idée. VII, *Strom.*, 80 : οὗτος (ὁ γνωστικός)..... τὰ μὲν τῶν ἀδελφῶν ἁμαρτήματα μερίσασθαι εὐχόμενος..... VII, *Strom.*, 77 : ὁ γνωστικὸς τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῖ.

4. VII, *Strom.*, 74 : ὁ γνωστικὸς οὗτος πειράζεται ὑπ' οὐδενὸς πλὴν εἰ μὴ ἐπιτρέψῃ ὁ θεὸς καὶ τοῦτο διὰ τὴν τῶν συνόντων ὠφέλειαν.

5. IV, *Strom.*, 113 : ἡ ἀγάπη ἁμαρτάνειν οὐκ ἐᾷ.

leur salut. La seule récompense qu'il convoite, c'est de sauver un grand nombre d'âmes [1].

Enfin ce qui achève de donner à l'ἀγάπη du gnostique son caractère évangélique, c'est qu'elle a pour effet l'oubli des torts, le pardon des offenses, l'abnégation qui se dévoue alors même que le bienfait est au détriment du bienfaiteur [2].

Ce ne sont là que les traits essentiels de l'ἀγάπη clémentine. Ce que l'analyse sommaire qu'on vient de lire ne peut rendre, c'est l'intensité du sentiment qu'exprime ce mot sous la plume de notre auteur. Il faudrait citer des pages entières. Le VIIe *Stromate* en particulier abonde en passages où vibre l'amour chrétien le plus pur. La gnose qui n'occupe pas moins de place dans la pensée de Clément, est une sèche abstraction à côté de l'ἀγάπη. Celle-ci, c'est l'inspiration, c'est le souffle qui soulève tout le reste. C'est l'ἀγάπη qui fait du gnostique une figure vivante. Pour qui connaît ce qu'était l'ἀγάπη chrétienne de ces temps, l'erreur n'est pas possible. Celle de Clément rend le son vrai et authentique. Sans doute, une analyse minutieuse relèverait, jusque dans l'expression du sentiment le plus chrétien qu'ait connu notre auteur, des vestiges de sentiments analogues inspirés par les philosophes, mais en définitive,

1. I, *Strom.*, 9; IV, *Strom.*, 46 : le gnostique ἀντέχεται ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς; VII, *Strom.*, 13 : τοὺς ἐπαίοντας αὐτοῦ κοσμεῖ; VII, *Strom.*, 3, tout entier; VII, *Strom.*, 77, τὰ ὄρη μεθιστὰς τῶν πλησίον καὶ τὰς τῆς ψυχῆς αὐτῶν ἀνωμαλίας ἀποβάλλων; IV, *Strom.*, 139 : εἰκότως οὖν ἡ γνῶσις αὕτη ἀγαπᾷ καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκει τε καὶ παιδεύει τὴν πᾶσαν κτίσιν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ τιμᾶν.

2. VII, *Strom.*, 69 : il ne saurait être l'ennemi de qui que ce soit : VII, *Strom.*, 78, κἂν..... δι' εὐποιΐαν πάθῃ τι δύσκολον, οὐ δυσχεραίνει ἐπὶ τούτῳ, προσαύξει δὲ ἔτι μᾶλλον τὴν εὐεργεσίαν; 81 : οὐδέποτε τῶν εἰς αὐτὸν ἁμαρτησάντων μέμνηται ἀλλὰ ἀφίησι; 84, etc., le gnostique est ἀμνησίκακος.

cela se réduirait à peu de chose. Qu'on lise tel passage où Clément nous représente son gnostique plein de déférence pour son frère, l'assistant dans sa peine, subvenant à ses besoins, se montrant bienfaisant avec discernement et avec justice, bon même pour ceux qui le persécutent et l'accablent de leur haine, sans tenir compte de la malignité qui pourrait l'accuser de flatter son ennemi par crainte, et l'on n'hésitera pas à y reconnaître l'inspiration chrétienne [1].

Le portrait que nous retraçons du sage de Clément serait incomplet si nous omettions de définir sa *piété*. Clément entend celle-ci dans un sens très large. A vrai dire, la piété du gnostique embrasse toutes les vertus du personnage. Sa science, ses facultés de contemplation, son « apathie », son amour, ce sont autant d'éléments de sa piété. C'est parce qu'il se distingue par tous ces traits qu'il mérite d'être appelé le plus pieux des hommes. On accuse les chrétiens d'impiété? regardez le gnostique, scrutez-le dans tous les sens et vous devrez convenir qu'il n'y a pas d'homme sur terre qui vénère et honore Dieu comme lui. Telle est la thèse que Clément défend dans le VIIe *Stromate*.

Mais à côté de ce sens tout général qu'il lui attribue, notre théologien envisage la piété de son gnostique dans un sens plus restreint et plus usuel. Elle est alors synonyme de culte. Ce qui constitue le culte du chrétien et celui du gnostique en particulier, c'est la prière. Clément a écrit sur ce sujet l'un des plus beaux chapitres de son livre. C'est le septième du dernier *Stromate*. Nous n'essayerons pas d'en donner ici une analyse rigoureuse. Clément met si peu d'ordre dans l'exposition de sa pensée qu'il faut y renoncer. Nous nous contenterons d'indiquer

1. VII, *Strom.*, 69.

les principales idées sans trop nous préoccuper de leur ordre de succession.

Le culte du gnostique ne se borne pas à des actes accomplis à de certains moments, dans des lieux déterminés et dans des occasions solennelles. C'est de cette façon que la plupart des hommes entendent et pratiquent leur culte. Celui de notre sage n'est pas intermittent, il est continuel; à tout instant de son existence, le sage rend hommage à son Dieu. La raison en est qu'il se considère comme étant sans cesse en la présence de Dieu. Quelle que soit son occupation, qu'il se trouve aux champs ou sur la mer, il se sent sous les yeux de Dieu; celui qu'il adore est partout et toujours présent. Ainsi notre gnostique est le prêtre par excellence de Dieu, ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ.

Toute sa conduite témoigne de ses convictions. Il évite le théâtre; il ne peut souffrir ni ce qui s'y débite, ni ce qui s'y fait. Il s'interdit avec soin les voluptés que recherchent les hommes, spectacles qui flattent les regards, parfums qui excitent l'odorat, mets raffinés, vins rares qui séduisent le palais. Se sentant sous le regard de Dieu, sachant qu'il lit dans son cœur, il évite tout ce qui pourrait l'offenser.

Dans ces conditions, nul n'est mieux qualifié que le gnostique pour prier Dieu. Seul, il le connaît vraiment, et seul, il cultive des vertus dignes d'une telle science. Aussi sa prière est-elle « une conversation avec Dieu ». Il lui arrive de s'entretenir avec son Dieu alors même que ses lèvres restent muettes.

Ainsi, tout son désir est de « converser » avec Dieu; l'essence intelligible, νοητὴ οὐσία, l'attire sans cesse; il voudrait, dédaignant les liens de la chair, élever son âme comme sur des ailes pour parvenir jusqu'aux choses vraiment saintes. Son attitude dans la prière, ses gestes, ses

mouvements, tout en lui, à ce moment-là, symbolise cette haute aspiration.

Dès lors, la prière du gnostique reçoit toujours son exaucement : πᾶν ὃ ἂν αἰτήσῃ ὁ γνωστικὸς λαμβάνει. Cela ne le dispense pas de prier. Ne doit-il pas rendre à Dieu des actions de grâce ? Ne doit-il pas lui demander le salut du plus grand nombre possible de ses frères ?

Pourquoi le gnostique obtient-il toujours l'exaucement de ses requêtes? C'est parce que ses demandes concordent entièrement avec les desseins, les intentions, les volontés de la Providence. Que demande-t-il? Seulement les choses de l'âme. Quant au reste, il se contente de ce qui lui échoit. Il ne demande jamais même les choses nécessaires à son existence : οὐδὲν ἐπιζητεῖ τῶν κατὰ βίον εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν οὐδ' ὁτιοῦν. Car il sait que Dieu est absolument bon. Il ne peut rien lui donner qui lui soit nuisible. Ce qui lui advient lui est salutaire; il n'a donc aucune réserve à faire en ce qui regarde son sort : ἀμέλει πᾶσιν εὐαρεστεῖται τοῖς συμβαίνουσιν. Il est véritablement indépendant; il imite Dieu en s'affranchissant de tout besoin. Encore une fois, la seule chose qu'il désire, c'est d'être apte à la contemplation et de conserver intacte cette aptitude.

Il sait que cette aptitude est inséparable de la vertu. Aussi sa prière constante est-elle d'être préservé de toute chute. Tout son effort est de transformer sa vertu en une habitude immuable. Il compte absolument sur l'assistance de Dieu. En effet, tout concourt à le rendre parfait et à lui assurer le salut. Si donc il veut converser avec Dieu et lui faire une oraison véritable, la condition essentielle est qu'il ait l'âme pure. Pour tout dire, toute sa vie est une sainte solennité. Les sacrifices qu'il offre ce sont ses prières, ses hymnes, ses lectures des

Livres-Saints, ses psaumes. Il est ainsi constamment en oraison [1].

Voilà une admirable conception de la prière : mais combien différente de la prière telle que les chrétiens du IIe siècle l'entendaient! Que l'on compare les prières que nous lisons dans les *Actes des Apôtres*, dans la *Didaché*, dans la *Ire épître* de Clément Romain *aux Corinthiens* à celle dont notre auteur trace ici l'idéal. Il est de toute évidence que celle-ci est moins une oraison chrétienne qu'une élévation toute philosophique. Elle rappelle d'une manière frappante les idées et le langage d'Épictète lorsqu'il parlait de Dieu ou qu'il s'adressait à lui.

En effet cette page est fortement marquée au sceau de la philosophie grecque. On y discerne sans peine la double influence qu'elle a eue sur la théologie et la morale de Clément. N'est-ce pas le platonisme qui suggère à notre théologien l'idée de ce qui doit faire l'objet de la prière? N'est-ce pas vers la νοητὴ οὐσία que tendront toutes les aspirations du gnostique? Que demande-t-il par dessus toutes choses? N'est-ce pas de demeurer dans l'état de contemplation? N'aura-t-il pas l'œil fixé sur un monde suprasensible que Clément ne définit pas plus ici qu'ailleurs, mais dont la vision vient directement de l'auteur des *Dialogues*? Ne sont-ce pas là ces biens de l'âme que demande le gnostique, qui lui paraissent si éminents qu'il n'en veut pas d'autres, et tels que pour les atteindre il voudrait se délivrer des liens du corps? C'est là un langage tout platonicien. Sans doute, il s'y mêle un certain mysticisme chrétien, mais reconnaissons-le, la note prédominante est bien platonicienne.

1. Autres passages sur la prière et les prescriptions qui y sont relatives : *Paedag.*, II, 77, 96; II, *Strom.*, 145; VII, *Strom.*, 49; *Paedag.*, III, 79 : VII, *Strom.*, 81, etc.

L'empreinte stoïcienne est peut-être encore plus marquée dans cette page. Ce qui fait que les manifestations de la piété du gnostique sont indépendantes des lieux et des temps, c'est qu'elles sont ininterrompues. Le gnostique est en quelque sorte toujours en oraison. C'est le privilège de sa piété. Et ce qui le maintient en cet état, c'est la pensée que Dieu est toujours présent; il l'a sans cesse devant lui; il pense, il agit, comme s'il était toujours sous son regard. Sans doute, il y a là une idée qu'on retrouverait sans peine chez les auteurs du Nouveau Testament ou chez les Pères apostoliques. Mais que l'on examine de près le langage de Clément, la façon dont il présente cette belle pensée et aussitôt on songera à une idée chère aux stoïciens. Sénèque écrivait ces lignes dans une lettre à Lucilius : *Aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus.* Comparez le langage de Clément; l'analogie est frappante [1]. Le sentiment qui dicte cette page à notre auteur est inspiré par le christianisme le plus authentique; mais l'idée qui en est comme le corps, et le langage qui en est l'expression articulée, relèvent sûrement du stoïcisme. Presque toujours Clément *sent* en chrétien, mais il semble que le plus souvent il soit incapable de *concevoir* une idée en dehors des catégories mentales que lui a faites la philosophie.

Que dire encore de cette idée que le chrétien ne demande que les biens de l'âme, s'en remettant exclusivement à la Providence pour tout le reste, même pour ce qui

1. VII, *Strom.*, 35 : εἰ δὲ ἡ παρουσία τινὸς ἀνδρὸς ἀγαθοῦ διὰ τὴν ἐντροπὴν καὶ τὴν αἰδῶ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀεὶ σχηματίζει τὸν ἐντυγχάνοντα, πῶς οὐ μᾶλλον ὁ συμπαρὼν ἀεὶ διὰ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς εὐχαριστίας ἀδιαλείπτως τῷ θεῷ οὐκ εὐλόγως ἂν ἑαυτοῦ παρ' ἕκαστα κρείττων εἴη, εἰς πάντα, etc.

est nécessaire à l'existence? Il n'y a qu'un stoïcien et notamment un disciple d'Épictète qui puisse limiter ainsi la prière. Le principe fondamental de la morale de l'esclave philosophe est qu'il faut distinguer avec soin les choses qui dépendent de nous, τὰ ἐφ' ἡμῖν des choses dont nous n'avons pas et ne pouvons avoir le contrôle, τὰ μὴ ἐφ' ἡμῖν.

Les premières, ce sont nos vertus, nos pensées, notre volonté, ce qui est au dedans de nous. Les autres, ce sont les biens extérieurs, la santé, la fortune, la beauté du corps, etc. Posséder celles-là et les garder, c'est avoir l'essentiel, c'est être vraiment dans l'opulence. Les autres, ne dépendant pas de nous, Dieu nous les accorde ou nous les refuse selon son bon plaisir. Nous n'avons pas à nous en préoccuper [1].

Quand on envisage les choses ainsi, n'est-il pas très logique de conclure que l'on ne doit demander à Dieu que les biens de la première catégorie, τὰ περὶ ψυχήν et que, pour le reste, on doit s'en remettre à lui? Pourquoi les lui demanderait-on, puisqu'ils ne comptent pas? D'ailleurs, ce qui doit nous rassurer, c'est que Dieu ne saurait nous octroyer quoi que ce soit qui puisse nous être réellement nuisible. Épictète ne parle pas autrement [2]. Nous avons donc ici une notion d'origine stoïcienne. Ne doit-on pas aller plus loin et ajouter que non seulement l'idée particulière dont il s'agit dérive du Portique, mais que le sentiment même qui inspire à Clément l'idée que l'on doit exclure de l'oraison véritable toute demande touchant les

1. Ceci a déjà été indiqué en partie à la page 297. Textes : Epicteti *Dissertationes*, livre I, ch. Ier, notamment ch. III, 24. Autres passages, I, 4, 18; 9, 32, 34; 11, 37; 12, 17, 20 sq.

2. Voyez l'hymne célèbre à la Providence, I, 16, 15 à 21 et dans une foule de passages.

biens extérieurs provient de la même source? Trouverait-on, dans toute la littérature chrétienne antérieure à Clément, quelque chose d'analogue? Nous ne le pensons pas.

Il est un dernier trait caractéristique de l'idée qu'il se fait de la prière que notre auteur semble avoir également emprunté au stoïcisme. Il veut que la prière de son gnostique soit entièrement indépendante des formes rituelles. Il n'admet celles-ci que comme des symboles qui figurent à l'œil les aspirations de celui qui est en oraison. La vraie prière, c'est cette conversation intérieure avec Dieu que le gnostique n'interrompt jamais. Admirable pensée sans doute, mais dont l'effet pratique serait de rendre superflue la prière telle que l'entendaient les chrétiens du IIe siècle. On en viendrait aisément à la faire exclusivement consister dans la pureté des sentiments et dans une vie vertueuse. Clément le sent si bien qu'il déclare expressément que son gnostique ne doit pas se dispenser de la prière articulée. Cette façon de spiritualiser la prière et avec elle toute espèce de culte provient-elle du christianisme, j'entends de celui qui était contemporain de Clément, ou du stoïcisme et de la philosophie grecque? Il serait téméraire de trancher la question dans un sens absolu. Une part revient sans doute à l'une et à l'autre influence, mais assurément le stoïcisme a le droit de revendiquer la plus importante. On connaît le mot du stoïcien que Cicéron fait parler dans son *De Natura Deorum : Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur*[1]. Il est incontestable

1. Cicéron, *N. D.*, II, 28. Comparez ce que dit Clément, VII, *Strom.*, 49 : Διὸ καὶ ἄχραντον τὴν ψυχὴν ἔχειν χρὴ καὶ ἀμίαντον εἰλικρινῶς τὸν προσομιλοῦντα τῷ θεῷ, μάλιστα μὲν ἀγαθὸν τελέως ἑαυτὸν ἐξειργασμένον, εἰ δὲ μή..... Voyez aussi Épict. *Manuel*, 31 : τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ

que notre théologien se rencontre ici avec le philosophe de Cicéron.

Telle est dans ses grands traits l'image du sage de Clément. De cette physionomie nous n'avons tracé que les principales lignes. D'autres traits moins importants nous auraient fourni la matière d'observations analogues à celles que l'on vient de lire[1]. En somme, la figure du gnostique offre un mélange inégal de christianisme, de platonisme et de stoïcisme. L'opération qui consiste à séparer les éléments qui la composent est extrêmement délicate. Chaque élément a fait sentir son influence d'une manière différente. Ce qu'il y a de plus apparent, c'est le stoïcisme. Mais, on l'a vu, rien ne serait plus fallacieux que d'en conclure que le gnostique de Clément est une copie à peine déguisée du sage que rêvaient Sénèque, Marc-Aurèle ou Épictète.

Il ne nous reste maintenant qu'à nous demander si Clément propose son gnostique comme un idéal propre à nous stimuler, mais après tout irréalisable du moins ici-bas, ou s'il entend que son sage soit un modèle, que l'on imite avec l'espoir, sinon la certitude de réussir? On ne trouve pas dans notre auteur de réponse catégorique à cette question. Certes, il entend que son gnostique soit un modèle que l'on s'applique à traduire dans la réalité

κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν..... καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς..... Clément s'écrie : ὁ δὲ ἐγνωκὼς τὸν θεὸν ὅσιος καὶ εὐσεβής, VII, 47. Voyez aussi dans Diogène L., VII, § 124, paragraphe où il est question de la prière du sage stoïcien; Sénèque, *Épitre* 95 : *Deum colit qui novit*, etc.

1. Voir le serment du gnostique, VII, *Strom.*, chap. VIII; les cas où il lui est permis de *mentir* tout comme au sage de Platon, chap. IX; ce que Clément dit des aptitudes du gnostique au gouvernement des hommes, etc.

vivante. Mais pressez-le, et il admettra qu'ici-bas l'absolue réalisation de son idéal n'est guère possible, qu'on n'atteindra à la perfection suprême que dans l'autre vie, qu'il n'y a eu à vrai dire que Jésus-Christ qui ait été de tout point parfait [1]. Quoi qu'il en soit, il parle sans cesse de son gnostique comme d'un être en chair et en os. Quand il dépeint sa vie, il ne croit pas tracer un idéal irréalisable. D'ailleurs, il connaît des hommes qui ont été de véritables gnostiques. Moïse, Job et les apôtres ont tous mérité ce titre et nous sont proposés en exemple.

Ici encore Clément se montre fidèle aux traditions de la philosophie grecque et en particulier à celles du Portique. Sénèque et Épictète auraient-ils admis un seul instant que leur idéal n'était qu'une utopie et leur sage qu'un simple produit de leur imagination? Sénèque en particulier ne prêche-t-il pas aux consciences qu'il dirige que la vie qu'il dépeint n'est pas au-dessus des forces humaines? Ne s'indigne-t-il pas quand on insiste sur ce qu'il y a de chimérique dans le portrait du sage qu'il trace avec tant d'art?

Ne soyons donc pas surpris que Clément entende que nous prenions très au sérieux ce gnostique ou parfait chrétien dont l'image résume toutes les aspirations de son noble cœur et de sa piété enthousiaste.

1. IV, *Strom.*, 75; 87; 130 : πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων ἔτι ἄνθρωπος ὢν πλὴν μόνον ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐνδυσάμενος; 133; VI, *Strom.*, 71; 105.

CONCLUSION

Deux Formes de Christianisme.

Clément, tout en plaçant le christianisme bien au-dessus de la philosophie, n'en a pas moins subi le prestige de la sagesse de ses premiers maîtres. Jamais il ne l'a reniée. Bien au contraire, il a cru qu'elle pourrait être utile au christianisme et même qu'elle lui était indispensable. Il voyait avec raison dans l'étude de la philosophie une discipline nécessaire aux chrétiens qui avaient l'ambition de dépasser le niveau de la masse des fidèles. C'est à cela, en définitive, qu'il voulait borner son rôle. Ne déclarait-il pas que le chrétien une fois devenu gnostique peut se passer de la philosophie et ne doit même s'en occuper que par manière de délassement? C'est de très bonne foi qu'il croyait ainsi subordonner la sagesse grecque à la sagesse divine. Cela prouve qu'il sentait profondément que le christianisme était le véritable foyer de sa vie morale et religieuse.

L'enquête partielle que nous avons faite et qui s'est portée sur trois des principales conceptions de notre auteur, nous a montré qu'en fait la philosophie a exercé sur Clément une influence plus profonde que ne le feraient supposer ses propres déclarations. Idée de Dieu et christologie trahissent, à l'examen, une proportion considérable d'éléments d'origine grecque. Il est évident

que la philosophie n'a pas seulement dressé et discipliné la pensée de notre théologien, elle lui a fourni ses catégories mentales, et elle a laissé dans son esprit des conceptions indéracinables. En somme, il semble que le christianisme et la philosophie se partagent à peu près également l'empire de sa pensée.

Mais ayons soin de distinguer la *nature* d'influence que l'un et l'autre facteur exercent respectivement sur Clément. On observe aussi chez les philosophes un mélange analogue d'idées. Pour former une de leurs doctrines, ils puisent dans toutes les philosophies. Seulement les éléments qu'ils amalgament ainsi pour former une doctrine ont tous, malgré la diversité de leur origine, le même caractère et sont de même nature. Ce sont des éléments d'ordre intellectuel ou rationnel. Lorsque la philosophie et le christianisme se combinent dans la pensée de Clément pour former l'une de ses conceptions, il en va tout autrement. La philosophie grecque et le christianisme apostolique ne sont pas choses de même nature. Chez l'une domine le caractère *rationnel*, chez l'autre le caractère *mystique*. L'analyse des idées théologiques et christologiques de notre auteur a vérifié cette observation. Ce qu'il y a dans ces conceptions de purement rationnel, intellectuel, métaphysique, relève de la philosophie ; ce qu'il y a de mystique et de religieux, c'est-à-dire ce qui est exclusivement du domaine de la conscience et du sentiment, dérive directement de ce christianisme que notre catéchète avait en commun avec les chrétiens de son temps.

Dans ces conditions, on comprend que Clément ait attribué à la philosophie, dans l'élaboration de son christianisme gnostique, un rôle qui ne correspond pas tout à fait à la réalité, et qu'il ait cru ce rôle moins important

qu'il ne l'est en fait. La philosophie avait procuré à son intelligence des jouissances dont il n'a jamais perdu le souvenir. Elle s'adressait moins à sa conscience et à son cœur. Le christianisme a fait l'inverse; il a su faire vibrer les cordes les plus profondes de son âme et donner satisfaction à des aspirations que Clément partageait avec tout son siècle, mais qui étaient restées inassouvies jusqu'au jour où il devint chrétien. Est-il surprenant dès lors qu'il ait proclamé la supériorité du christianisme et que, lorsqu'il les compare, il ne veut voir dans la philosophie que l'auxiliaire de sa foi chrétienne ?

Quand nous qualifions l'influence de la philosophie sur Clément de *rationnelle* et celle du christianisme de *mystique*, cette distinction ne doit être considérée comme exacte que dans un sens relatif. Elle est vraie d'une manière générale. Il serait, cependant, contraire à la vérité de prétendre que notre auteur n'a pas subi l'ascendant de la philosophie grecque même dans ses sentiments intimes. L'étude de son « gnostique » a dû nous convaincre du contraire. Il n'en reste pas moins que c'est au christianisme qu'appartient essentiellement la part d'influence d'ordre sentimental qu'a reçue Clément.

Cette influence consiste, en définitive, en une *inspiration* et en une *orientation*. C'est grâce à elle que Clément a une idée de Dieu moins abstraite et moins froide que celle d'un Platon ou même d'un Épictète. Le souffle d'ardente piété, qui se fait sentir toutes les fois que notre théologien parle de Dieu, est d'un chrétien. En outre, n'est-ce pas à sa foi chrétienne qu'il doit la fermeté de son monothéisme? Qu'est-ce donc qui l'a préservé du dualisme gnostique, de l'idée par exemple qu'il y a un Dieu bon, le Père de Jésus-Christ, et un Dieu juste qui est le créateur du monde ? C'est manifestement son chris-

tianisme. A son insu, il a reçu de celui-ci, en ce qui regarde la conception de Dieu, la *norme* de sa pensée.

Au fond du christianisme gnostique de Clément se trouve le christianisme de son temps. C'est le fondement. L'architecte qui bâtit sur ce fondement l'édifice du christianisme supérieur, c'est la philosophie. Pour accomplir son œuvre, l'architecte emprunte à Platon, à Zénon ou à tel autre une bonne partie des matériaux dont il a besoin. Mais en dernière analyse, ce qui donne à l'édifice sa forme nécessaire, les lignes générales du bâtiment et en quelque sorte le type et le caractère qui le distinguent, c'est le fondement, c'est le christianisme. Vous avez ainsi un édifice qui, au premier aspect, semble tout entier l'œuvre de la philosophie, mais qui, dans la réalité, doit sa figure particulière et son plan au christianisme.

Le christianisme de Clément est donc l'*esprit* qui l'inspire, qui le guide et qui, le plus souvent, le détermine dans le choix qu'il fait des éléments mêmes qu'il emprunte à la philosophie. Ce christianisme exerce ainsi une action qu'on pourrait appeler *interne* et *organique*. C'est avant tout la sève qui jaillit du sol nourricier et qui alimente le tronc et les rameaux de l'arbre. Vous remarquez que certains rameaux ont l'air plus desséchés que les autres; c'est que la sève n'est pas encore arrivée jusqu'à eux. Dans certaines de ses idées, même les plus importantes, Clément semble plus grec et plus philosophe qu'il ne convient à un chrétien. N'en soyez pas surpris ; son christianisme ne s'est pas encore emparé de ces idées et n'a pas eu le temps de les marquer à son effigie.

Veut-on bien se rendre compte du caractère essentiel du christianisme de notre théologien ? Il n'y a qu'à le comparer à Tertullien, son illustre contemporain.

C'est dans le *De Praescriptione haereticorum*, que nous

avons plusieurs fois mentionné, que se dévoile tout entière la vraie pensée du Carthaginois. On se souvient que le but de ce célèbre traité est de mettre en garde les fidèles contre la contagion de l'hérésie gnostique. Pour atteindre ce but, Tertullien s'attache à créer chez eux un préjugé tel contre l'hérésie qu'ils ne voudront même pas discuter avec elle, et qu'ils la repousseront par une sorte de question préalable. Qu'il leur suffise de s'en tenir à la règle de foi qu'il formule à leur usage. Il n'est nullement nécessaire d'en savoir davantage. *Fides in regula posita est. Habet legem et salutem de observatione legis..... Adversus regulam nihil scire omnia scire est.* De sa règle de foi elle-même, il dit : *haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt.*

Ainsi le fidèle se trouve maintenant en possession d'une *règle* précise qui lui permettra de classer, sans hésitation, toutes les opinions qui se présenteront à lui et de mesurer exactement le plus ou moins de christianisme qu'elles contiennent. Voilà donc la foi chrétienne, avec tout ce qu'elle contient de virtualités, liée à une *norme extérieure* et condamnée à se coucher dans ce lit de Procuste!

Quel en sera le résultat? C'est que vous aurez un christianisme essentiellement *statutaire*. Il apparaîtra comme une *loi*. Il en aura pratiquement tous les caractères. Tertullien lui-même ne nous en donne-t-il pas l'exemple? Qu'il s'agisse de doctrine ou de morale, le christianisme qu'il prêche est toujours une loi. Un *code* à la main, il vous prescrit ce que vous devez croire ou ce que vous devez pratiquer.

Un tel christianisme aura toujours quelque chose d'inquiet et de méfiant. Bien loin de concevoir la foi chrétienne comme un ferment destiné à faire lever toute la

pâte humaine, Tertullien y voit une sorte d'arche sainte qu'il s'agit de prémunir contre tout contact avec le siècle. Son christianisme est un soldat bardé de fer qui se défend, avec une âpre énergie, contre un adversaire sans cesse renaissant. Il n'est rien moins qu'un apôtre.

Combien différent est le christianisme de notre Clément ! Celui-ci a une belle confiance et une noble sérénité qui témoignent de sa force. Il se sent en possession d'une vertu divine qui lui garantit la victoire. Il ne craint personne. Il ose se mesurer et avec la philosophie, et avec le siècle, parce qu'il se sent capable de les dominer, c'est-à-dire d'en prendre ce qui convient à son génie et d'en rejeter le reste. Libre et cependant fidèle à son principe, voilà son caractère. En effet, Clément n'est-il pas tout ensemble l'un des chrétiens les plus convaincus de son temps et l'esprit le plus curieux et le plus indépendant que l'Église ait peut-être jamais compté dans son sein ?

La foi de Clément agit à la façon d'un ferment. Elle finit par saturer tout ce qui entre en contact avec elle. La pensée de notre catéchète est en quelque sorte le théâtre où, pour la première fois, se rencontrent face à face un christianisme et une philosophie également authentiques. Aussitôt commence un long travail d'assimilation de la philosophie par le christianisme. Celui-ci s'approprie celle-là en lui faisant subir une sorte d'épuration ou de transfiguration. Au moment où Clément pose la plume, ce travail est déjà fort avancé; cependant dans l'ensemble des conceptions du grand catéchète, subsistent nombre de notions d'origine grecque et philosophique qui, manifestement, n'ont pas été effleurées par l'esprit chrétien. Origène succède à Clément. Il reprend la même œuvre au point où son maître l'avait laissée inachevée. Son christianisme à lui aussi est essentiellement un ferment et agit

selon une loi organique ; mais il ne tarde pas à dépasser le point de croissance auquel était arrivé celui de Clément. Ouvrez le *De Principiis* et vous constaterez sur tous les points que l'inspiration chrétienne modifie les notions philosophiques et métaphysiques que s'approprie Origène, dans une mesure beaucoup plus marquée. Il n'y a jamais eu rien de plus absurde que le jugement qui excommunia Origène. Le concile qui le rendit fit preuve d'une insigne ignorance. En fait, Origène est déjà beaucoup moins philosophe grec que Clément et beaucoup plus théologien chrétien.

Le christianisme de Clément et d'Origène, après avoir jeté un magnifique éclat, devait être renié par l'Église. Celle-ci devait leur préférer Tertullien et Cyprien. Leur christianisme essentiellement juridique avait d'incontestables avantages pratiques que l'autre n'avait pas ; il était facile à inculquer aux multitudes, d'un usage commode dans toutes les polémiques, et particulièrement approprié à devenir un instrument de gouvernement ; c'est ce qui a fait sans doute sa fortune.

L'Église se contenta de prendre à Clément et à Origène la métaphysique ou l'appareil philosophique dont elle avait besoin pour revêtir ses croyances de formules doctrinales. Mais quant à la méthode et à l'esprit de ces deux grands chrétiens, elle eut soin de les écarter et de les condamner dans la personne d'Origène.

Mieux placés que les hommes du IVe et du Ve siècle pour savoir exactement ce qu'était le christianisme primitif, nous avons le devoir de renverser la sentence de l'Église, et de déclarer que le christianisme que l'on enseignait à Alexandrie était bien plus véritable que le christianisme que l'on promulguait à Carthage et à Rome.

APPENDICES

I

APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE

Nous ne donnons pas à ce chapitre supplémentaire le titre de *Bibliographie*. Ce terme s'appliquerait mal à un simple aperçu de la littérature du sujet et ne répondrait pas exactement au but que nous nous proposons. En effet, nous ne promettons pas au lecteur une liste absolument complète des ouvrages et des travaux dont Clément d'Alexandrie a été l'objet. Notre dessein est simplement de le renseigner aussi exactement que possible sur l'état actuel des études qui ont trait à notre auteur. Faire le relevé de ceux des résultats de ces études que l'on peut considérer comme définitivement acquis, mettre en lumière les erreurs des méthodes qu'on leur a trop longtemps appliquées, montrer la plus grande rigueur et le caractère plus scientifique de celles qu'on y apporte depuis quelques années, enfin indiquer ce qui reste à faire et dans quelles directions il convient de pousser les investigations, tel a été notre but, et ainsi se justifie le titre que nous avons donné à ce travail. C'est un simple aperçu bibliographique destiné à orienter les recherches.

*
* *

Les Manuscrits [1].

Il est impossible de juger de la valeur des éditions de notre auteur qui ont été publiées jusqu'à ce jour et surtout d'apprécier les travaux récents dont le texte de ses écrits a été l'objet, sans avoir quelque idée des manuscrits de Clément que nous possédons actuellement.

Nous avons dix-sept manuscrits pour le *Protrepticus* et le *Paedagogus*; pour les *Stromates*, nous n'en avons que deux, et le *Quis dives salvetur* ne se trouve aussi en entier que dans deux manuscrits.

Des dix-sept manuscrits du *Protrepticus* et du *Paedagogus*, il y en a trois qui ont une réelle importance, les quatorze autres sont d'un rang inférieur.

Le plus ancien manuscrit qui contienne ces deux traités est le célèbre *Codex* d'Arethas, évêque de Césarée en Cappadoce. C'est le n° 451 des mss. grecs de la Bibliothèque Nationale, désigné d'ordinaire par la lettre P. Il a été copié par le scribe Baanes pour Arethas en l'an 914. Outre nos deux traités, il en contient d'autres, tels que l'apologie d'Athénagore, etc. On trouvera la description de ce manuscrit soit dans le *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi* de Otto, t. II, p. VII, ou dans l'édition de Dindorf, t. I, préface, p. V et suivantes. MM. Harnack et von Gebhardt ont consacré de substantielles études au *Codex* d'Arethas dans les *Texte und Untersuchungen*, t. I, p. 24 et suiv., et t. III, p. 162 et suiv.

Nous avons ensuite un manuscrit de Modène, le *Mutinensis* (III. D. 7), désigné par la lettre M. On sait maintenant que ce manuscrit est une très bonne copie du *Parisinus* (P), faite soit à la fin du xe siècle, soit au commencement du siècle suivant. Il contient les dix premiers chapitres du 1er *Paedagogus* qui manquent actuellement dans P. Il a donc été copié à une époque où le *Codex* d'Arethas n'avait pas encore été mutilé.

1. Ce paragraphe peut paraître superflu depuis que M. Stählin a publié le 1er vol. de son édition de Clément. Il l'est pour ceux qui possèdent cet ouvrage. Nous pensons que le lecteur français nous saura gré de l'avoir conservé.

Le troisième manuscrit de quelque importance que nous possédons est un florentin du xie siècle. Il se trouve dans la Bibliothèque Laurentienne (Pl. V, *Cod.* 24). La lettre F sert à le désigner. Il se distingue par deux lacunes de quelques pages, dont la première se trouve dans le 1er livre du *Paedagogus* et la deuxième dans le second. On a mis longtemps à être complètement fixé sur la provenance de ce manuscrit et sur ses rapports avec les deux autres. A l'heure actuelle, il paraît acquis que F dérive de notre P, mais indirectement, en d'autres termes, c'est une copie d'une copie du *Parisinus*. Cette circonstance enlève à F beaucoup de sa valeur.

Les quatorze autres manuscrits de nos deux traités que nous possédons sont des copies de ces trois manuscrits. Aujourd'hui, on est fixé sur l'exacte provenance de tous sans exception. Il y en a huit qui sont des copies de F, faites au xve et au xvie siècle. On les reconnaît au fait qu'ils ont les deux lacunes caractéristiques de F. Deux manuscrits dérivent de P. Ils sont du xve siècle. L'un se trouve à Gênes et l'autre à Oxford (*New College*). Celui-ci est une copie du premier. On désigne celui d'Oxford par la lettre N. Il a joui d'un grand prestige, maintenant disparu. Deux manuscrits italiens du xvie siècle, ne contenant que le *Protrepticus*, dérivent aussi de notre *Parisinus*. Enfin de F, mais corrigé d'après M, vient un manuscrit romain du xve siècle (*Ottob.* 94) et peut-être un manuscrit que possède la Bibliothèque Nationale et qui est du xvie siècle (Paris, suppl. gr., 254).

Les *Stromates* n'existent que dans deux manuscrits. Le premier est un *Medicæo-Laurentianus* (Pl. V, *c.* 3), désigné par la lettre L. Il est du xie siècle. Paris en possède une copie qui est du xvie siècle (Paris, suppl. gr., 250). Il sera question ci-dessous des deux manuscrits du *Quis dives*.

* * *

Les Éditions.

La première est de Petrus Victorius (Florence, 1550). On n'est pas encore absolument fixé sur les manuscrits qu'il a employés pour son édition. Dans l'épître dédicatoire qu'il adresse à Marcel Corvin,

cardinal de Sainte-Croix, il mentionne un manuscrit contenant le *Protrepticus* et le *Paedagogus*, que lui avait prêté Rodolphus Pius, cardinal de Carpi. Jusqu'en 1890, on ignorait la provenance de ce manuscrit. On l'appelait le *Codex Carpensis*. Il est maintenant hors de doute que ce manuscrit n'est autre que notre *Mutinensis*. M. O. Stählin l'affirmait en 1895 et M. Barnard, qui a travaillé de concert avec lui, en a donné la preuve complète dans la préface de l'édition du *Quis dives* qu'il vient de faire paraître [1]. On a aussi des raisons de croire que Victorius a également utilisé le manuscrit de Florence (F) [2]. Ce ne sont pas les seuls, mais les autres, quels qu'ils soient, sont de date récente. Le point important est que le premier éditeur de Clément n'a pas connu le plus ancien manuscrit, notre *Parisinus*.

En 1592, F. Sylburg publia une nouvelle édition des œuvres de Clément. Sylburg était un érudit sagace et consciencieux. Pour établir son texte, il a utilisé, outre l'édition de P. Victorius, un *Codex Palatinus* qui est de 1549. C'est une simple copie du Florentin. Un des compatriotes de Sylburg, Höschel, conservateur de la Bibliothèque d'Augsbourg, lui communiqua de nombreuses variantes qu'il avait tirées d'un manuscrit contenant d'importants extraits des écrits de Clément. On a cru jusqu'à tout récemment que ce manuscrit n'existait plus. M. Preuschen l'affirme encore [3]. M. Stählin l'a retrouvé. C'est un *Monacensis* (479) du xve siècle [4]. Il n'a pas la valeur qu'on lui attribuait. On le voit, Sylburg ne disposait pas de manuscrits supérieurs à ceux de Victorius. Son mérite comme éditeur est d'avoir corrigé le texte par une foule de conjectures heureuses, de l'avoir éclairci par d'excellentes annotations, et surtout d'avoir composé un « *Index rerum et verborum* » qui figure encore dans l'édition de Dindorf.

L'édition de Sylburg a été réimprimée en 1616, 1629, 1641 et 1688.

1. Pour les détails sur les travaux de ces deux érudits, voir ci-dessous.
2. O. Stählin, *Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clem. Alex.*, Nuremberg, 1895, page 6.
3. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I, p. 299.
4. *Beiträge*, p. 13.

En 1715, J. Potter, évêque anglican d'Oxford, publie une nouvelle édition de Clément en deux volumes. C'est la meilleure que nous possédions. Le savant évêque a eu à sa disposition trois manuscrits que n'avaient pas connus Victorius et Sylburg. C'étaient d'abord deux copies du manuscrit de Florence, datant du XVIe siècle : *Bodl.* 39 et *Mus. Brit. Roy.* 16 D. XVII.

Le troisième *codex* dont Potter a fait usage a plus de célébrité que les deux autres. C'est l'*Oxon. coll. novi* 139, désigné par la lettre N. M. Barnard en a donné une description complète dans la préface de son édition du *Quis dives salvetur*. Jusqu'à M. Stählin on n'était pas fixé sur la véritable valeur de ce manuscrit. On sait maintenant que c'est un manuscrit du XVe siècle et qu'il a été copié sur une copie récente du *Parisinus*. On a retrouvé cette copie dont N est une reproduction. C'est un manuscrit de Gênes datant du XVe siècle (*miss. urb.* 28). On peut suivre dans les brochures de M. Stählin les intéressantes péripéties qui ont peu à peu permis à ce critique de dissiper l'obscurité dont était enveloppé ce manuscrit [1]. Pour les *Stromates*, Potter a eu communication des variantes du manuscrit de Paris, lequel, on s'en souvient, n'est qu'une copie du *Laurentianus*. Ce qui fait la valeur de l'édition de Potter, ce sont les savantes annotations qui l'accompagnent. Migne et Dindorf les ont reproduites.

L'édition de Potter a été réimprimée en 1757 et en 1780.

De 1831 à 1834, R.-S. Klotz publia, à Leipzig, une édition de Clément. C'est peut-être la plus défectueuse de toutes. Qu'on en juge par ce simple fait. Klotz fait le plus grand cas de N. Or, il ne l'a pas collationné lui-même. Il s'est contenté de s'en rapporter à Potter. Il semble ignorer P, que l'on connaissait depuis 1712 environ. Le P. Nicolas Le Nourry, des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, l'avait mentionné à cette époque. M. Stählin dit de l'édition de Klotz : « *paene inutilis est.* »

La dernière édition de Clément qui ait paru est celle de Dindorf (en 4 vol., Oxford, 1869). Elle a causé une déception générale. M. P.

1. *Beiträge*, p. 11.

de Lagarde se signala par la sévérité de ses critiques [1]. M. Stählin a justifié ces critiques dans sa brochure intitulée : *Observationes criticae in Cl. Alex.*

Il nous suffira de mentionner un seul fait pour que le lecteur soit fixé sur la valeur de cette édition. Lorsque M. Stählin commença ses remarquables études sur les manuscrits de Clément, il ne connaissait les trois principaux que par la description que Dindorf en a donnée dans sa préface. Or, il s'est trouvé que lorsqu'il put, quelques années plus tard, étudier les manuscrits sur place, il se vit obligé de modifier plusieurs de ses premières conclusions. La liste des variantes que Dindorf donne du *Mutinensis* est pleine d'inexactitudes. Il en est de même de sa liste des leçons de F. Ce fut une cause d'erreurs pour M. Stählin. Ainsi, plus on a poussé les recherches destinées à établir le texte de Clément, et plus l'autorité critique de Dindorf s'est trouvée atteinte. Si l'on veut se rendre compte de tout ce qu'il y a à faire pour que nous ayons une édition vraiment critique de Clément, il suffira de comparer à celle de Dindorf l'édition du *Quis dives* que M. M. Barnard vient de faire paraître (Cambridge, 1897). On constatera avec étonnement que Dindorf, comme ses prédécesseurs, s'est contenté de reproduire le texte de Gheisler qui découvrit le *Quis dives* en 1623, et qu'il n'a pas pris la peine de collationner à nouveau le *Codex Vaticanus* d'où Gheisler avait tiré son texte !

*
* *

Le Texte de Clément.

On vient de voir que, depuis quelques années, le texte des écrits de notre auteur a été l'objet d'études très sérieuses. Ce sont ces travaux qu'il s'agit maintenant de faire connaître. Déjà en 1866 Cobet faisait paraître des annotations que Dindorf a publiées dans sa préface (p. XLIV). En 1868, en 1872 et en 1877, A. Nauck donnait ses *Kritische Bemerkungen*, dans le bulletin de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg (t. XII, p. 526-528; t. XVII, p. 267-270;

1. Dans le *Göttingische gelehrte Anzeiger*, t. XXI, 801-824 ; 1870.

t. XXII, p. 100). Mentionnons aussi U. de Wilamowitz-Mœllendorff, programme de Greifswald, *Commentariolus grammaticus* (t. II, 1880).

Mais celui qui a eu le mérite de tirer au clair toutes les questions relatives au texte de Clément, c'est M. Otto Stählin. En 1890, il publiait ses *Observationes criticae in Clementem Alexandrinum*. C'est une première étude, déjà très remarquable par la sûreté de la méthode, des manuscrits de Clément et des autres sources du texte de notre auteur, telles que les fragments qui se trouvent dans les *Catenae*, dans les *Sacra Parallela* et ailleurs. En 1895, M. Stählin donne ses *Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus*, Nuremberg, 1895. Dans l'intervalle de 1890 à 1895, M. Stählin avait pu étudier lui-même sur place tous les manuscrits italiens de Clément, et son ami M. Barnard, de Cambridge, avait collationné pour lui les manuscrits de Paris et d'Angleterre. Ainsi documenté de la manière la plus complète, M. Stählin est arrivé à des résultats que l'on doit considérer comme définitifs. Nous les avons exposés dans la partie de cet *aperçu* consacrée aux manuscrits de Clément. M. Stählin n'a pas seulement étudié à fond les manuscrits des œuvres de notre auteur qui ont été conservées, il a soumis à un examen minutieux les manuscrits italiens ou italiens d'origine qui contiennent des fragments ou des extraits des écrits de Clément. Il y en a quatre qui ont une importance réelle pour le texte des *Stromates* (*Neap.*, II, AA; *Ottob*, 94; *Ottob*, 98; *Monac*, 479). M. Stählin a établi que les fragments des *Stromates* qui se trouvent dans ces quatre manuscrits dérivent tous d'un archétype identique, mais il ne veut pas encore se prononcer sur les rapports de cet archétype et du *Laurentianus*. M. Stählin étudie également dans ses *Beiträge* les manuscrits contenant des extraits du *Protrepticus* et du *Paedagogus*. Ces extraits proviennent-ils de la même source que ceux des *Stromates*? M. Stählin suspend son jugement.

En 1897, M. P. M. Barnard publiait dans les *Texts and Studies* de A. Robinson (t. V, fasc. II, 1897) une nouvelle édition du *Quis dives*. Dans son introduction, M. Barnard résume les résultats des recherches auxquelles M. Stählin et lui-même avaient soumis les manuscrits de Clément. L'accord de ces deux critiques sur tous les points essentiels donne une grande autorité à ces résultats. Pour le

Quis dives, M. Barnard se sert d'un manuscrit de l'Escurial dont le *Vaticanus* qu'avait utilisé Gheisler n'est qu'une copie. Nous avons enfin une édition critique de ce petit traité, en attendant celle des œuvres de Clément dont M. Stählin a été chargé.

En dernier lieu, cet éminent critique vient de publier un travail qui est non moins important que les précédents, *Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus*, Nuremberg, 1897. Il se trouve notamment dans le *Parisinus* et dans le *Mutinensis*, un grand nombre de *scolies*. On les a publiées successivement depuis Hervet, le premier traducteur de Clément, jusqu'à Dindorf, mais sans aucune critique et avec une négligence inouïe. M. Stählin les étudie avec soin; il y en a qui ont été copiées par le scribe Baanes dans le *Parisinus* et qui se trouvaient dans quelque manuscrit datant peut-être du VIe ou du VIIe siècle, d'autres sont dues à la plume de l'évêque Arethas, d'autres sont du XIe siècle, les dernières proviennent du XVe siècle. Cette étude a permis à M. Stählin d'établir d'une manière définitive quelques-unes des conclusions auxquelles il était arrivé antérieurement. Ainsi il est maintenant acquis que le *Mutinensis*, texte et scolies, est une copie très fidèle du *Parisinus*. Il n'est plus douteux que F n'est qu'une copie d'une copie de P. La critique paraît considérer les conclusions de M. Stählin comme définitives [1].

*
* *

La Critique littéraire des Écrits de Clément

On peut dire, sans exagération aucune, qu'il y a vingt ans tout était à faire dans ce domaine. On ne connaissait pas l'œuvre littéraire de Clément. On n'en savait que ce que nous en apprend Eusèbe. On ignorait au juste et le nombre de ses écrits et la nature de ceux qui ont été perdus. On n'avait même pas une idée bien nette du véritable caractère de ceux qui nous ont été conservés. La conséquence en était qu'on ne se rendait pas exactement compte de l'im-

1. Voir M. P. Kœtschau dans la *Theologische Literaturzeitung* du 19 mars 1898.

portance historique de Clément et de l'influence qu'ont exercée ses idées.

Celui qui donna la première impulsion vraiment féconde aux études dont Clément a été l'objet depuis 15 ou 20 ans, c'est M. F. Overbeck. Ce critique distingué publia en 1882 un article intitulé : *Ueber die Anfänge der patristischen Literatur* (dans la *Historische Zeitschrift* de von Sybel, vol. XLVIII, p. 417 et suiv.). M. Overbeck y étudiait la littérature des deux premiers siècles, non en théologien, mais en historien de la littérature. La transformation profonde qui se fait au IIe siècle dans la forme même de cette littérature l'avait frappé, et il cherchait à l'expliquer. Cet article fut très remarqué. Il fut en quelque sorte le manifeste de la nouvelle école critique qui débutait alors avec éclat dans le domaine de la patristique. Ce travail de M. Overbeck abonde en vues aussi justes qu'originales ; il mérite encore d'être lu. En ce qui regarde Clément, les pages qu'il lui a consacrées sont pleines de pressentiments. On y trouve en germe plusieurs des vues qui ont triomphé depuis : ainsi p. 456 sur le but que Clément se proposait, p. 459 sur le fait que le titre des *Stromates* ne répond en aucune façon à l'ouvrage qu'on attendait. Il y a encore des erreurs qui subsistent, ainsi p. 461 que les *Stromates* n'ont pas de plan, etc. Ce que M. Overbeck a bien mis en lumière, c'est l'importance historique de Clément. Il voit parfaitement que le grand catéchète ouvre une nouvelle période dans l'histoire de la pensée chrétienne.

En 1884, paraissait un ouvrage capital. M. Th. Zahn consacrait le 3e volume de ses *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur* à une magistrale étude des documents de Clément. Il l'a intitulée : *Supplementum Clementinum*. Nous l'avons dit, tout était à faire dans le domaine de la critique littéraire des écrits de Clément. Il n'y a qu'à lire les premières pages de la préface de M. Zahn pour être édifié sur ce point. M. Zahn ne voulait, à l'origine, étudier que le fragment des *Hypotyposes* que nous possédons. Il s'aperçut qu'il ne pouvait faire cette étude avec fruit sans embrasser dans ses recherches les autres fragments des écrits de Clément qui ont été conservés dans différents recueils. De là son livre. Il commence donc par une étude très com-

plète des fragments de Clément que l'on trouve dans les *Catenae*, les *Florilegia*, les *Sacra Parallela* dits de Jean Damascène, etc. Puis il note toutes les citations d'écrits de Clément qui se trouvent chez les auteurs postérieurs. On comprend l'importance de ce double travail. M. Zahn mettait en œuvre deux sources nouvelles du texte de notre catéchète. A ce double point de vue, son travail est presque définitif. Il n'y a eu qu'à compléter. Vient ensuite une étude très importante sur le fragment en latin des *Hypotyposes*, publié pour la première fois par Marguerin de la Bigne dans la *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum*, Paris, 1575. Croirait-on que tous les éditeurs ont réimprimé ce fragment sans avoir examiné à nouveau le manuscrit d'où provenait le fragment (*Codex Laud.* IXe siècle)? Que dis-je? sans même avoir consulté l'édition princeps de de la Bigne? Ce fragment se trouve aussi dans un *Berol. Phill.* 45 dont M. Preuschen donne les variantes dans la *Geschichte* de Harnack (p. 306). Enfin M. Zahn complétait ce beau travail par deux études du plus haut intérêt sur la vie de Clément et sur le VIIIe *Stromate*.

C'est dans ce dernier chapitre que se trouvent les vues les plus sujettes à caution. M. Zahn estime que le fragment dit VIIIe *Stromate*, les *Excerpta Theodoti* et les *Eclogae propheticae* sont des extraits du VIIIe *Stromate* que Clément aurait achevé. Ces extraits auraient été faits plus tard. Ces vues n'ont pas été favorablement accueillies.

En 1892, M. P. Ruben émettait, dans une thèse latine (*Clementis alexandrini Excerpta ex Theodoto*, Lipsiæ, 1892), l'idée que les *Excerpta* sont des extraits d'écrits gnostiques que Clément aurait faits lui-même en vue d'un ouvrage dogmatique. Ce devaient être des matériaux pour ce Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας que Clément mentionne dans le Ier chapitre du IVe *Stromate*.

M. J. von Arnim, comme nous l'avons déjà dit dans notre première partie, non seulement se rallie à l'idée de M. Ruben, mais il l'applique aux deux autres groupes d'extraits dits du VIIIe *Stromate* (*De octavo Clem. Stromateorum libro*, Rostock, 1894). Les *Eclogae* sont aussi des extraits d'écrits gnostiques accompagnés de notes marginales, et le fragment dit du VIIIe *Stromate* consiste en extraits de philosophes contemporains, un sceptique, un péripatéticien, un

stoïcien. Ce sont des matériaux que Clément avait préparés, soit pour les *Stromates* qu'il n'a pu achever d'après M. von Arnim, soit pour un ouvrage dogmatique que projetait notre catéchète.

Avons-nous besoin de dire que notre explication de la composition des *Stromates* se rattache aux vues des critiques que nous venons de nommer, et en somme, ne fait que tirer la conclusion qui est déjà en germe dans les savants travaux de M. Zahn?

* * *

Les Sources de Clément.

L'érudition de notre auteur a longtemps passé pour prodigieuse. L'antiquité classique comme la littérature contemporaine, les écrits chrétiens aussi bien que les Livres-Saints paraissent lui être également familiers. La liste des auteurs qu'il nomme ou qu'il cite est d'une étendue invraisemblable.

Depuis quelques années, on s'efforce de ramener cette érudition, en apparence si vaste, à ses véritables proportions et de l'apprécier à sa valeur exacte. L'évêque Potter avait déjà marqué ce que Clément doit à Philon et à quelques autres auteurs. V. Rose d'abord, dans son *Aristoteles pseudepigraphus* (Leipzig, 1863), J. Bernays ensuite (*Symbola philologorum Bonnens. in hon. Ritschlelii*, coll. I, 1864, réimprimé dans les *Gesammelte Abhandlungen,* vol. I, Berlin, 1885), font le compte des emprunts que notre catéchète a faits à Aristote. Mais c'est surtout dans les dernières années que l'on a réussi à ramener l'érudition de Clément à ses sources véritables.

Il semble maintenant acquis que Clément faisait usage de manuels ou compilations où il trouvait toutes faites ces listes d'auteurs ou ces séries de citations qui encombrent ses *Stromates*. Ces sortes de manuels abondaient à Alexandrie. Il y en avait sur les sujets les plus variés. Comme la notion de la propriété littéraire n'existait guère à cette époque, c'est sans malice que l'excellent Clément utilise les trésors de l'érudition d'autrui. En somme, il paraît bien qu'une bonne partie de la science du catéchète chrétien est de seconde main. Il ne faut pas, cependant, exagérer. A côté de l'*indi-*

gesta moles qu'il tire de ses manuels, Clément possédait sûrement une très vaste lecture. Voilà ce que l'on peut conclure des travaux que nous allons mentionner. Il n'est pas possible d'aller aussi loin que les auteurs eux-mêmes. Presque tous se laissent séduire par les hypothèses ingénieuses qu'ils imaginent ; ils les poussent jusqu'à leurs dernières conséquences ; le sens de la mesure leur fait défaut.

M. Diels est un des premiers à émettre l'idée que Clément a fait usage de manuels ou compilations. Il signale (*Doxographi graeci*, Berlin, 1879) les concordances assez frappantes qu'il y a entre la liste des philosophes qui se trouvent dans le *Protrepticus* (64 à 66) et celle qui figure dans le discours du Velléius de Cicéron dans le *De Natura Deorum* (Ier livre, ch. 10 à 12). Peut-être les deux auteurs ont-ils utilisé le même manuel. M. Diels, semble-t-il, va trop loin lorsqu'il parle d'une traduction du *De Natura* que Clément aurait eue entre les mains. Dans I, *Strom*, 62 et suiv., M. Diels découvre encore un catalogue de noms qui paraissent avoir été tirés d'un manuel. D'autres critiques ont repris cette hypothèse qui semble justifiée.

M. Maas (*De biographis graecis Quaestiones selectae*, dans *Philolog. Untersuchungen* de Kiessling et Wilamowitz-Mœllendorff, 3e fasc., Berlin, 1880), donne libre carrière à son ingéniosité de savant et de critique. Il note quatre ou cinq passages des *Stromates* où Clément aurait copié un auteur de compilations érudites. Cet auteur serait Favorinus. A l'exemple de Diogène Laërce, Clément aurait exploité son *Omnigena Historia*. M. Wilamowitz-Mœllendorff a combattu cette thèse, mais elle paraît avoir été accueillie plutôt avec faveur.

M. Hiller (*Zur Quellenkritik des Clem. Alex.*, dans le *Hermes*, t. XXI, p. 126 à 133, 1886) pense aussi que Clément a usé, sans beaucoup de scrupules, de manuels et de compilations. Il en voit la preuve dans *Protrept.*, 42, et dans I, *Strom.*, 132-135 : en comparant ces listes à certains passages des *Parallela minora* dits de Plutarque, il arrive à cette conclusion : « Clemens hat für die beiden Stücke ein Buch benutzt welches Notizensammlungen über sacrale Antiquitäten enthielt. »

Ces travaux donnent l'impression que Clément n'est qu'un plagiaire. Il est nécessaire de la corriger en tenant compte d'autres faits que ceux que relèvent les critiques que nous venons de nommer.

C'est ce que M. Scheck n'a pas fait. Il a cru de bonne foi que notre catéchète n'a vécu que du bien d'autrui. A l'entendre, Clément n'aurait aucune originalité. Il s'efforce d'établir (*De fontibus Clem. Alex.*, 1889) que toute l'érudition de Clément a sa source dans la littérature judéo-alexandrine et qu'elle n'a aucune valeur.

Il y a dans différents passages du Ier *Stromate* (74-76, 78-80) des listes ou catalogues d'inventions avec les noms légendaires de ceux qui les auraient découvertes. Deux jeunes critiques, MM. M. Kremmer (*De Catalogis heurematum*, Leipzig, 1890) et A. Wendling (*De peplo aristotelico Quaestiones selectae*, Strasbourg, 1891), ont recherché l'origine de ces catalogues. Ils les ont comparés aux catalogues semblables qui se trouvent dans Pline l'Ancien, Tatien, Grégoire de Nazianze, etc. Il est bien difficile de ne pas leur accorder que nous avons dans ces passages de Clément des pages copiées dans des écrits spéciaux.

M. A. Schlatter a étudié la chronologie du chapitre XXI du Ier *Stromate* en se plaçant au même point de vue que les critiques que nous avons nommés. Il a émis l'idée (*Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, 1893), que Clément a fait usage, dans ce chapitre, d'une chronologie chrétienne qui daterait de la 10e année d'Antonin le Pieux et qui aurait eu pour auteur un certain Judas mentionné par Eusèbe (*H. E.*, VI, 7). Il a repris cette hypothèse dans un curieux article très suggestif, publié dans les *Texte und Untersuchungen* (t. XII; *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins*, 1894). L'hypothèse est très ingénieuse, mais décidément trop hardie.

Mentionnons *pro memoria*, Hozakowski, *De Chronographia Clem. Alex.*, Monasterii Guestf, 1896.

Nous avons réservé deux études qui sont peut-être ce que l'on a publié de plus intéressant sur les sources de l'érudition de Clément et sur les origines de sa pensée. L'une est de M. C. Merk (*Clem. Alex., in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie*, Leipzig,

1879), l'autre de M. P. Wendland, *Quaestiones musonianae, dissertatio*, Berlin, 1886.

La thèse de M. Merk est que Clément est resté foncièrement stoïcien ; il n'est chrétien qu'à la surface ; le fond de ses idées sur Dieu, le Logos, la morale n'a pas changé. Pour établir cette thèse, l'auteur use d'un procédé fort simple. Il tire des écrits de Clément tous les passages qui sentent le stoïcisme ; il les groupe, les classe, les commente et en tire finalement toute une philosophie stoïcienne très cohérente et de la bonne marque. M. Merk n'a oublié qu'une chose, c'est qu'avec son procédé on prouverait, avec autant de facilité, que Clément est au fond un platonicien impénitent égaré dans l'Église et, du même coup, on ne se méprendrait pas moins sur le véritable caractère de notre catéchète.

M. P. Wendland est bien de l'avis de M. Merk, auquel il ne ménage pas les éloges, mais il a eu la sagesse de limiter ses observations à un point particulier. Il soutient que dans les IIe et IIIe livres du *Pédagogue*, Clément a mis à contribution un écrit stoïcien, qu'il en a transcrit textuellement plusieurs chapitres à telles enseignes que rien n'est plus aisé que d'extraire du *Pédagogue* cet écrit, de s'en faire une idée et même d'en déterminer l'âge et l'auteur, enfin que cet auteur était Musonius, le maître d'Épictète, et que l'écrit en question aurait été un recueil des λόγοι de Musonius. Stobée en a conservé des extraits dont plusieurs concordent jusque dans les termes avec bon nombre de passages du *Pédagogue*, et Épictète ou du moins Arrien, le rédacteur de ses leçons, en paraît avoir utilisé quelques pages.

Il serait difficile de donner entièrement gain de cause à M. Wendland. Un point cependant paraît acquis, c'est que Clément, dans son *Pédagogue*, a largement mis à contribution la morale stoïcienne. Nous pensons même qu'il y a lieu d'accorder à M. Wendland que notre catéchète a fait usage pour son livre d'un écrit stoïcien dans le genre de celui que ce critique attribue à Musonius. Quoi qu'il en soit, le travail de M. Wendland est certainement ce qui a été écrit de plus remarquable sur Clément, dans ces dernières années.

* * *

La Doctrine de Clément.

La plupart des ouvrages ou mémoires qui traitent de la doctrine de notre catéchète ou d'un point particulier de sa théologie tombent sous le coup de la même critique. Leur commun défaut est de manquer de base. En d'autres termes, leurs auteurs ont négligé d'étudier le problème littéraire que soulèvent les écrits de Clément, avant d'aborder l'examen de ses doctrines. Comment veut-on bien saisir la pensée de Clément si l'on ne s'est pas fait une idée arrêtée sur le plan des *Stromates* et sur la place qui revient à ce traité dans l'ensemble du grand ouvrage du théologien d'Alexandrie? C'est l'analyse littéraire qui apprend que le chapitre de morale qu'est le *Pédagogue* ne s'adresse pas à la même catégorie de chrétiens que le chapitre de cette morale qui se trouve dans les *Stromates*. Comment veut-on avoir une idée claire de l'éthique de Clément si l'on néglige cette distinction? C'est cependant ce qu'ont fait tous ceux qui ont étudié sa morale. Dans ces conditions, il nous suffira de mentionner les ouvrages qui traitent de la doctrine de notre catéchète, sans autrement nous y arrêter.

Signalons, dans certains ouvrages d'un caractère général, les jugements d'ensemble les plus intéressants qu'on ait portés sur Clément et son œuvre. On trouvera dans H. Ritter (*Geschichte der Philosophie*, t. V) quelques pages remarquables où l'idéal chrétien du grand catéchète d'Alexandrie est retracé de main de maître; M. Ed. de Pressensé (*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, IIe série, t. II, 203 à 281; IIIe série, t. Ier, 292-333) apprécie Clément en quelques pages vigoureuses, en se plaçant au point de vue du moraliste et du théologien chrétien plutôt qu'à celui de l'historien. On peut en dire autant du dogmaticien Dorner (*Die Lehre der Person Christi*). M. A. Harnack envisage le catéchète d'Alexandrie au point de vue de l'histoire et marque admirablement sa place dans l'évolution des idées chrétiennes (*Dogmengeschichte*, t. I, p. 501). Signalons les articles de Jakobi dans la *Realencyclopädie* de Herzog et Plitt, et de Wescott, dans le *Dictionary of Christian Biography* de Smith et Wace. On trouvera un exposé de la théologie de Clément, soit dans E. Redepenning (*Origenes*, 2 vol.,

Bonn, 1841), soit dans Ch. Bigg (*The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886).

Parmi les ouvrages plus spéciaux signalons :

Hébert Duperron, *Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1855.

Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1858.

Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866.

J.-H. Müller, *Idées dogmatiques de Clém. d'Alex.*, Strasbourg, 1861,

A. F. Dähne *De* γνώσει *Clem. Alex.*, Leipzig, 1831.

H. J. Reinkens, *De fide et gnosei Clem. Alex.*, Breslau, 1850.

— *De Clemente presbytero Alex.*, Breslau, 1851.

H. Reuter, *Clem. Alex., theologiae moralis capita selecta*, Breslau, 1853.

H. Lämmer, *Clem. Alex. de* λόγῳ *doctrina*, Leipzig. 1855.

Schürmann, *Die Hellenische Bildung u. ihr Verhältniss zur Christl. nach der Darstellung des Clem. von Alex.*, Munster, 1859.

W. Hilten, *Clem. Alex. quid de sacri Novi Test. sibi persuasum habuerit*, 1867.

H. Preische, *De* γνώσει *Clem. Alex., dissert.*, Iena, 1871.

F. J. Winter, *Die Ethik des Clem. von Alex.*, Leipzig, 1882.

P. Ziegert, *Zwei Abhandlungen über Clem. Alex.*, Heidelberg, 1894.

H. Kutter, *Clem. Alex. und das N.-T.*, Giessen, 1897.

* * *

Traductions.

G. Hervet, traduction latine, parue à Florence en 1551 et souvent réimprimée.

De Genoude, dans ses *Pères de l'Église*, t. IV et t. V, Paris, 1839.

Hoppenmüller et Wimmer, traduction du *Quis dives*, *Protrepticus* et *Paedagogus* dans la *Bibl. der Kirchl. Väter*, 1875.

Traduction anglaise dans *The ante-nicene christian Library*. vol. IV et V; édition américaine de Coxe, Buffalo, 1884-1886.

Dernières éditions.

F. Hort, *Clement of Alexandria, Miscellanies, Book VII.* Texte, traduction et notes, ouvrage posthume revu et publié par J. Mayor, 1902.

O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Erster Band. *Protrepticus und Paedagogus* (édition de l'Académie royale de Prusse), 1905.

II

DU PLAN DES STROMATES

Parmi les points qui ont attiré son attention dans notre étude, la critique compétente a notamment relevé le plan de composition que nous attribuons à Clément. Si M. P. Wendland le déclare acceptable, d'autres soulèvent des objections [1]. Parmi ces derniers, une place à part revient à M. Heusi [2]. Il a fait de notre livre un examen si consciencieux et si impartial que nous lui devons une explication. Nous pouvons d'autant moins passer sous silence ses observations qu'elles n'ont pas laissé de faire impression [3]. Nous estimons qu'il serait regrettable que ses vues parvinssent à prévaloir, car elles ne pourraient avoir d'autre effet que de ramener sur Clément et son œuvre la confusion et l'obscurité que nous avons essayé de dissiper.

Nous ne suivrons pas M. Heusi dans le détail; nous nous bornerons à discuter ce qu'il y a d'essentiel dans ses vues.

M. Heusi s'efforce d'écarter notre thèse par une question de fait. Clément aurait écrit les trois et même les quatre premiers Stromates avant son Pédagogue. Que deviendrait alors le plan de composition que nous lui attribuons ? Dans ce vaste plan, les Stromates ont leur place après le Pédagogue. On ne comprendrait pas que Clément en eût conçu l'idée avant d'avoir achevé les deux pre-

1. Dans la *Theologische Litteraturzeitung*, année 1898, n° 25, et dans *Neue Jahrbücher für das classische Altertum, Geschichte u. deutsche Litteratur u. für Pädagogik*, 1902, V, p. 1-19.

2. Heusi, C. *Die Stromateis des Clem. Alex. in ihrem Verhältniss zum Protrepticos u. Pädagogos* dans la *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1902, p. 465.

3. A. Harnack, *Chronologie der altchr. Litter.* 2e vol. p, 9.

mières parties de son grand ouvrage. C'est nous opposer, si je puis ainsi dire, la question préalable [1].

M. Heusi, reprenant une observation de M. P. Wendland, soutient qu'il y a dans le Pédagogue trois allusions très claires au IIIe Stromate ou plus exactement à toute cette partie des Stromates qui de la fin du IIe jusque fort avant dans le IVe traite de la tempérance [2].

De fait les allusions contenues dans ces passages s'appliquent fort bien au IIIe Stromate. Mais elles pourraient s'appliquer tout aussi bien à un autre écrit ou fragment d'écrit de Clément. On pensait jusqu'à présent que notre auteur faisait allusion à un περὶ ἐγκρατείας qu'il avait déjà donné. M. Zahn croyait même avoir retrouvé un fragment de cet écrit. Clément peut fort bien avoir écrit sur ce sujet à plusieurs reprises et traité du γάμος dans plus d'un écrit. C'est ce qu'il fait justement dans ce xe chapitre du IIe Pédagogue. Avec un auteur qui se répète sans cesse, il est bien risqué d'affirmer que telle allusion ne s'applique qu'à tel écrit ou à telle partie d'écrit.

Mais même s'il était certain que les passages dont il s'agit font allusion au IIIe Stromate, on ne serait pas encore autorisé à conclure que les premiers Stromates ont été composés avant le Pédagogue. Ici encore on oublie de compter avec une possibilité, je devrais dire, avec une probabilité. De l'avis de tout le monde, le IIIe Stromate est un hors d'œuvre. M. Heusi lui-même déclare que c'est un traité indépendant du reste [3]. Dès lors est-il invraisemblable qu'en effet Clément ait composé un traité περὶ ἐγκρατείας ou λόγος γαμικός, qu'il ait écrit ce traité avant d'entreprendre son grand ouvrage

1. Je néglige la première objection que M. H. fait à ma thèse. Il conteste mon exégèse des passages de Clément où je vois de claires allusions au plan que j'attribue à mon auteur. Il est assez inutile de discuter l'exégèse de ces passages parce que si l'on admet mon point de vue, ils sont fort clairs ; le sens que je leur donne paraît le plus naturel et le plus plausible. Si on les lit à travers le point de vue de mon critique, évidemment on n'y trouvera pas l'allusion que j'y vois.

2. II, *Paedag.* 94 ; 52, III, *Paedag.* 41.

3. P. 486 : *In ungleich höherem Grade als die übrigen Bücher bildet das III Buch ein selbstständiges Ganzes.*

et que lorsqu'il traitait dans les Stromates de la morale, de l'ἠθικὸς λόγος comme il l'appelle, il ait trouvé commode d'y insérer, à titre de IIIe Stromate, ce traité de la tempérance?

De cette manière s'expliquerait le fait que la tradition mentionne un traité à part περὶ ἐγκρατείας, que Clément lui-même ait pu le citer comme tel dans son Pédagogue, et que cependant ce traité soit à identifier finalement avec le IIIe Stromate. Je ne pense pas que l'on puisse contester que les choses aient pu se passer comme je le suppose. Dès lors les conclusions que M. Heusi tire des passages du Pédagogue n'ont que la valeur d'une hypothèse.

Si d'autre part, on a les raisons les plus sérieuses de croire que le plan de composition que nous attribuons à Clément est bien celui qu'il a conçu et qu'il a en grande partie réalisé, il ne peut suffire d'une hypothèse pour que notre thèse soit déclarée d'emblée inadmissible [1].

L'essentiel de la critique de M. Heusi se ramène à un point. Il veut absolument que les Stromates soient un écrit dogmatique. C'est le « Didascale » que Clément se proposait de donner comme conclusion à son grand ouvrage. Telle a été l'opinion courante jusqu'à présent. Au fond M. H. défend la tradition contre une hypothèse qui n'en tient aucun compte.

Qu'on me permette de remettre sous les yeux du lecteur les principaux textes sur lesquels je fonde mon explication de la composition du grand ouvrage de Clément.

Nous avons d'abord le premier chapitre du Pédagogue (livre Ier).

1. M. Heusi m'accuse de ne pas apprécier à sa juste valeur le talent littéraire de Clément. Je crois, cependant, lui avoir rendu pleine justice. Qu'on veuille bien se reporter à l'analyse que j'ai faite du Protrepticus. Mais si sincère que soit mon admiration pour les belles pages de Clément, cela ne doit pas m'empêcher d'être sensible à ses défauts d'écrivain. Il est certain que les Stromates sont un ouvrage indigeste et mal composé. Il contient des pages admirables, mais trop souvent, elles sont noyées dans de longues digressions pédantesques et verbeuses. Mon critique, avec une bonne foi qui l'honore, rappelle un jugement de Lessing sur les Stromates encore moins indulgent que le mien. Je pense que ce grand écrivain se connaissait en matière de goût littéraire.

Avant d'aborder la matière de cet écrit, Clément tient à marquer avec insistance le lien qui le rattache et à celui qu'il vient d'achever, le Protrepticus, et à un autre écrit qu'il annonce, mais dont il donne clairement à entendre qu'il n'est pas encore composé. Il commence donc par caractériser le Protrepticus et en même temps le Pédagogue. Il faudrait relever les termes mêmes dont Clément se sert ici pour faire constater la précision avec laquelle il définit et le Protrepticus qu'il vient d'achever et le Pédagogue qu'il va entreprendre. Assurément il ne le fait pas sans déployer cette subtilité de distinctions verbales qu'il tient de l'école, mais au moins dit-il très clairement quel est le but de l'un et de l'autre traité. Le Protrepticus doit arracher les âmes aux habitudes et coutumes religieuses du paganisme. Il doit poser le fondement, κρηπὶς ἀληθείας; ἁγίου νεώ μεγάλου θεοῦ θεμέλιος; ὁ προτρεπτικὸς εἵλκυεν τὰ ἤθη αὐτοῦ (ἀνθρώπου), θεοσεβείας καθηγεμών; ὁ γοῦν οὐράνιος ἡγεμών, ὁ λόγος, ὁπηνίκα μὲν εἰς σωτηρίαν παρεκάλει προτρεπτικὸς ὄνομα αὐτῷ ἦν... Il reste maintenant (νυνὶ δὲ...) à former, discipliner, corriger, guérir les âmes qui ont été attirées au christianisme. C'est la tâche du Pédagogue. Ainsi les deux premières fonctions du Logos sont exclusivement pratiques. Clément le répète plusieurs fois : « Le but du Pédagogue est de rendre l'âme meilleure, non de l'instruire, d'être le maître d'une vie de tempérance, non de science. »

Enfin, dans le dernier paragraphe de ce chapitre, Clément nous apprend que le Logos a une troisième fonction à remplir. C'est d'être διδασκαλικός, didactique. Mais, ajoute-t-il avec une grande force, avant d'aborder la science, il faut être entièrement guéri, c'est-à-dire purgé de tout levain de vie païenne. Alors (εἶτα) seulement on aura « besoin du maître ». Ainsi le Logos fait franchir à l'âme trois étapes, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.

Se peut-il rien de plus clair ? N'est-il pas évident que Clément se propose de composer un ouvrage qui aura trois parties ? Ce sera une vaste trilogie dont le Logos sera le poète. La première partie est achevée. C'est le Protrepticus. Il commence la seconde, c'est le Pédagogue. La troisième partie n'est qu'à l'état de projet. Ce sera un ouvrage didactique. Il s'intitulera le Didascale ou Maître.

Toute la question est de savoir si les Stromates sont cette troi-

sième partie. On m'accordera bien que j'ai démontré que cet écrit ne répond ni par son titre ni par son contenu à ce que Clément nous promet ici. Il faut un véritable parti pris pour reconnaître le « Didascale » ou Maître dans les Stromates.

Mais que les textes répondent à ma place.

Au début du IVe Stromate, Clément, craignant sans doute que son lecteur ne perde patience, le renseigne sur ses intentions. Il trace le programme qu'il se propose de suivre. Dans un premier paragraphe, il énumère avec la plus grande précision les matières qu'il va traiter et qu'il a en effet traitées jusqu'à la fin du VIIe Stromate. Il semble s'être imaginé qu'il épuiserait ces matières en un seul volume [1]. Puis au paragraphe suivant, il esquisse l'étude qu'il devait faire ensuite pour être complet. Enfin dans le troisième paragraphe, il annonce, qu'une fois débarrassé des sujets qu'il a énumérés, il pourra initier son lecteur à ces doctrines, à ce haut enseignement chrétien qu'il a tant de fois fait miroiter à ses yeux. Le lecteur sera enfin dûment préparé, moralement en état de recevoir cet enseignement.

Il ne peut y avoir de doute sur le sens de ce dernier paragraphe. Clément dit que « lorsque son dessein aura été pleinement achevé « dans les Stromates », c'est-à-dire lorsque les Stromates auront épuisé les matières qu'il vient de mentionner, alors, τότε, il abordera τὴν τῷ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν. Il explique lui-même ce qu'il entend par cette φυσιολογία. C'est une science — on remarquera qu'il la considère comme une contemplation mystique ἐποπτεία — qui embrasse à la fois la cosmogonie et la théologie. C'est un système complet. C'est le haut enseignement chrétien. Ce sont τὰ μέγαλα μυστήρια. Tout ce qui a précédé, donc les Stromates, n'a été qu'une préparation à cette science vraiment gnostique : πολλὴ γὰρ ἡ τῶν προλέγεσθαι ὀφειλομένων τῆς ἀληθείας ἀνάγκη — προδιατετυπωμένων τῶν

1. Prévenons ici une confusion. La phrase κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἑνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι s'applique aux Stromates en entier. Clément rappelle qu'il avait dit dans sa préface qu'il pensait qu'un Stromate suffirait. C'est la phrase suivante qui nous paraît indiquer que l'auteur pense achever le programme du 1er § en un volume : ἐπὶ τούτοις ὕστερον πληρωθείσης..τῆς ὑποτυπώσεως.

προϊστορηθῆναι καὶ παραδοθῆναι δεόντων. Cette suprême science, il la réserve pour l'avenir. Le livre qui la contiendra n'est pas encore écrit, ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν γεγράψεται ἤν θεός γε ἐθέλῃ.

Qu'est-ce que cette science supérieure qu'on nous promet? Quel est l'ouvrage qui répond à ce signalement? Ce ne peut être que ce Didascale ou Maître que Clément annonçait au début du Pédagogue. Or lorsque notre auteur trace ce vaste plan au commencement de son IVe Stromate, cet écrit est encore à l'état de projet. D'après les propres déclarations de Clément, il ne pourra l'aborder que lorsqu'il aura épuisé toutes les matières énumérées dans les deux premiers paragraphes.

Au début du VIe Stromate, notre auteur rappelle son programme et annonce qu'il va en poursuivre l'achèvement. Il déclare une fois de plus qu'il remet à plus tard la tractation dogmatique [1]. Enfin nous ne le trouvons pas plus avancé au VIIe Stromate. Le Didascale est toujours à venir. « Mon propos, dit-il, en ce moment est de « dépeindre la vie du gnostique et non d'exposer le système des « doctrines ; je le ferai plus tard au moment convenable ; je respec- « terai ainsi la suite des sujets [2] ». Enfin au moment de clore son VIIe Stromate, il dit qu'ayant achevé cette partie, la description de la vie gnostique, il va remplir sa promesse : τούτων ἡμῖν προδιηνυσμένων... μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν.

Voilà les textes essentiels sur lesquels nous fondons notre explication de la composition du grand ouvrage de Clément. Nous ne parvenons pas à voir qu'ils soient susceptibles d'une autre interprétation. Il nous semble qu'il en ressort clairement que lorsque Clément achevait son dernier Stromate, il avait encore à écrire le Didascale. Les Stromates ne sont donc pas l'ouvrage dogmatique qu'il avait annoncé et promis [3].

1. VI, *Strom.*, II, 4 : ταῦτα (τὰ μυστήρια) μὲν ὑπερτίθεμαι διασαφήσειν, ὁπηνίκα ἂν τὰ περὶ ἀρχῶν τοῖς Ἕλλησιν εἰρημένα ἐπίοντες διελέγχωμεν· τῇδε γὰρ ἔσεσθαι τῆς θεωρίας ἐπιδείξομεν καὶ τὰ μυστήρια.

2. M. Mayor dans l'édition du VIIe Strom. de Hort (1902) qu'il a publiée interprète ce passage comme nous. Voir la note *ad locum*.

3. C'est l'étude de ces textes qui m'a suggéré mon hypothèse et c'est ensuite à la lumière de cette hypothèse que j'ai cru comprendre que les

Mais si les Stromates ne sont pas le traité dogmatique qui devait couronner son grand ouvrage, s'ils ne sont qu'un écrit préparatoire que Clément n'a jugé nécessaire qu'au moment d'écrire le Didascale, pourquoi ce livre a-t-il de telles dimensions? Pourquoi Clément ne parvient-il jamais à s'en détacher? Plus il approche du moment où il devrait enfin nous donner son Didascale et plus il semble hésiter.

Je crois qu'il n'est pas difficile d'en donner les raisons. Il est certain que Clément n'avait aucunement l'intention de grossir à ce point ses Stromates. Il croyait d'abord qu'il lui suffirait d'un seul Stromate [1]. Personne n'est plus étonné que lui, de voir les Stromates succéder aux Stromates. Ajoutez que notre auteur n'a pas mis la dernière main à son ouvrage. Il savait composer un livre, il l'a prouvé. Mais il s'est vu débordé. S'il en avait eu le temps, il aurait peut-être dégrossi et allégé son ébauche.

Ces raisons ne sont pas sans valeur, mais j'en aperçois de plus profondes. J'ose dire qu'il est hors de doute que Clément est avant tout moraliste et pédagogue. La morale et les discussions qu'elle soulève occupent les deux tiers de son ouvrage. C'est ce que M. Heusi semble entièrement méconnaître. Clément est par vocation un éducateur d'âmes. La conception même de son grand ouvrage est d'un homme uniquement préoccupé de former, discipliner, éduquer les caractères. Il n'est pas dogmaticien. Quand on l'est par tempérament, on fait comme Origène qui donne son *De principiis* avant quarante ans; on n'attend pas, comme Clément, d'être à la fin de sa carrière. Encore n'a-t-il jamais pu se décider à faire œuvre de dogmaticien, c'est-à-dire, à formuler et systématiser sa théologie.

nombreux passages dans lesquels Clément renvoie son lecteur apparemment à un traité qu'il se propose d'écrire, nous renvoient en réalité aux chapitres du Didascale qu'il espère écrire un jour. Ce ne sont pas ces passages qui constituent pour moi, comme le pense M. Heusi, un argument en faveur de ma thèse. L'explication que j'en donne n'est qu'une simple conséquence de ma thèse. J'aurais préféré qu'il eût discuté à fond les textes essentiels.

1. IV, *Strom.*, I, 1 : ἐν ἑνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι.

Personne ne sentait plus que lui la nécessité de couronner son œuvre par une gnose, mais il n'a pu s'y résoudre faute de pouvoir.

Et cette gnose quelle idée s'en fait-il? Pour lui comme pour tous les hommes élevés en ce siècle à l'école de Platon, comme pour Origène et Plotin, la gnose est je ne sais quelle entité transcendante qui plane bien haut dans le monde invisible. Il a pour elle les sentiments d'un mystique. Il n'imagine pas que la simple raison puisse l'embrasser ou même l'atteindre. Il y faut la contemplation, l'ἐποπτεία. Voilà pourquoi il exige de son gnostique une si longue préparation. Pour être en état de contempler la vérité, il faut subir une laborieuse initiation. Comment un disciple qui vient à peine d'être purgé du vieux levain de paganisme par les soins du Pédagogue serait-il déjà en état d'être admis aux suprêmes mystères ? Les conseils, les exhortations, les directions des Stromates sont indispensables. Clément, à vrai dire, ne semble pas très sûr de lui-même. Au moment d'étreindre la Vérité, il a l'air de reculer. Assurément s'il avait eu le génie perçant et hardi d'Origène, il n'aurait pas tant hésité ; il ne se serait pas si longtemps attardé à la porte du sanctuaire. Au fond s'il n'a pas écrit le « Didascale », c'est que l'audace lui a manqué; si les Stromates se sont ajoutés aux Stromates, c'est que cela lui permettait d'ajourner une échéance redoutable.

D'où vient qu'en général on prenne les Stromates pour un ouvrage dogmatique et qu'on y voie le traité annoncé et promis par Clément dans son Pédagogue? C'est que les Stromates donnent l'impression d'être l'œuvre d'un intellectualiste. Les discussions subtiles y abondent, les distinctions verbales foisonnent. On se figure que l'on a affaire à un scolastique, à un dogmaticien, à un logicien. C'est là, nous le répétons, une idée erronée. Sans doute il se trouve dans cet écrit une foule de pages qui seraient mieux à leur place dans un traité comme le *De principiis* d'Origène. On ne doit pas pour cela méconnaître le vrai caractère de Clément. Il est dans les Stromates comme partout ailleurs avant tout éducateur et moraliste. D'ailleurs lui-même n'ignore pas qu'il y a dans les Stromates des fragments d'enseignement plus dogmatique. Il s'en excuse en disant que dans ces endroits, il s'exprime de manière à n'être compris que d'un petit nombre d'initiés. Pour les autres ses demi-

révélations ne sont que des énigmes bonnes tout au plus à les exciter à en chercher le sens [1]. Ce mot à lui seul prouve que Clément prévoit que d'autres que des « gnostiques » le liront. Si les Stromates étaient le Didascale, il se serait exprimé plus clairement mais il aurait réservé cet ouvrage aux chrétiens les plus avancés.

Songe-t-on aux conséquences de l'erreur qui fait que l'on identifie le Didascale avec les Stromates?

On est forcément amené à effacer la triple distinction que Clément fait parmi les chrétiens. D'après lui, il y a le simple croyant, puis celui qui aspire à la fois à plus de perfection morale et à plus de gnose; il y a enfin le gnostique. C'est le parfait chrétien. Il y en a eu ici-bas, d'après Clément, quelques rares exemplaires. Tels les apôtres. Le vrai gnostique est déjà un dieu. Soutenez que les Stromates ne devaient pas être suivis d'un Didascale, qu'il ne devait pas y avoir un traité à l'usage des chrétiens arrivés au suprême degré, vous prétendrez nécessairement que Clément n'a jamais distingué que deux classes de chrétiens. C'est ce que fait M. Heusi. Je crois avoir signalé dans ma troisième partie assez de passages de Clément pour établir qu'il a réellement fait la triple distinction que je suppose. Inutile d'y revenir. Mais que l'on veuille bien observer qu'en méconnaissant la triple distinction que fait Clément, on le rejette pour ainsi dire, de plusieurs siècles en arrière. On le fait contemporain des philosophes platoniciens ou stoïciens qui se bornaient à classer les hommes en deux grandes catégories. D'une part le sage et de l'autre le commun des mortels. Au IIe siècle, l'idéalisme ascétique et religieux s'empare de plus en plus des âmes. Le sage d'autrefois, même le sage du Portique paraît trop raisonnable, trop tempéré. On lui voudrait des vertus transcendantes. On en arrive ainsi à distinguer parmi les sages eux-mêmes une élite de premier choix. Pythagore en est pour tout le monde le modèle achevé. Mais même dans le présent on a vu en chair et en os le sage sublime, l'espèce de « surhomme » que rêvent ces âmes plus mystiques que philosophes. C'est Apollonius de Tyane. Philostrate en fera le héros de son roman. Ces aspirations et ces idées, vous les retrouverez plus

1. VII, *Strom.*, XVIII, 110.

nettes encore chez Origène et chez Plotin. Voilà où va le courant du siècle. Que l'on nie, en dépit des textes, que Clément ait fait des distinctions qui rappellent celle-ci, on le sort forcément de son temps. Il n'en a plus les tendances et l'esprit; il retarde; il aurait dû vivre avant Philon ou les néopythagoriciens d'Alexandrie. Il n'est plus le contemporain d'Épictète, de Plutarque, d'Albinus, de Numenius, de Philostrate. En l'arrachant à son temps, vous renoncez à l'expliquer; nous ne le voyons plus dans sa vraie perspective historique.

Le point de vue que nous critiquons comporte une autre conséquence qui n'est guère moins fâcheuse que la première.

Comme Clément parle sans cesse de la nécessité de préparer ceux qui aspirent à devenir des gnostiques, il faut bien qu'à défaut des Stromates, on soutienne que c'est le Pédagogue qui est destiné à donner cette préparation. Ce traité n'aurait pas pour but de dégrossir des néophytes qui viennent de s'affilier au christianisme; il s'adresserait à des fidèles qui aspirent à un christianisme supérieur. C'est ainsi que le comprend M. Heusi. Je ne rappellerai pas tant de textes déjà indiqués qui ne s'accordent pas avec le point de vue de mon critique. Il est un fait qui me paraît trancher la question. Il n'est pas concevable que les deux derniers livres du Pédagogue aient été écrits pour d'autres que pour des néophytes de la première heure. M. Wendland a prouvé que pour sa peinture de la vie païenne Clément a largement emprunté à Musonius, aux moralistes grecs. Ces satires si réalistes s'appliquent parfaitement à des gens qui viennent d'abandonner le paganisme mais qui en sont encore tout imprégnés. Quand on se convertissait alors au christianisme, on passait par plusieurs phases. La conversion ne s'opérait pas d'un seul coup. On se sentait attiré vers les chrétiens, le plus souvent, par la sympathie et l'admiration qu'inspiraient les confesseurs. On lisait l'Ancien Testament; on se persuadait que toute l'histoire du Christ y était prédite jusque dans les moindres détails; on se convainquait de la divinité de la nouvelle religion; on demandait alors le baptême. Celui-ci consommait la rupture avec le milieu, la famille, le passé. On se trouvait encadré dans une société à part où les mœurs étaient très austères. On y faisait son

éducation et bientôt on se trouvait façonné à l'image de son nouveau milieu. Telles ont été les conversions de Justin, de Clément, de Tertullien et de beaucoup d'autres. Ne voit-on pas combien la prédication du Pédagogue de Clément était appropriée à des gens qui devenaient chrétiens de cette manière? Le Protrepticus les arrachait au paganisme, à la superstition des vieilles habitudes, comme dit si exactement Clément lui-même. Puis il les livrait au Pédagogue qui les dégrossissait, les dépouillait de ce qu'ils avaient encore de paganisme, en faisait de vrais chrétiens. Voilà les gens auxquels s'adresse le Pédagogue de Clément. Quel sens cela aurait-il eu de tenir pareil langage, celui des deux derniers livres, à des gens depuis longtemps chrétiens et qui même aspiraient à un christianisme transcendant?

En conclusion, ce qui me paraît recommander l'hypothèse que j'ai émise, c'est qu'elle replace Clément et son œuvre dans son cadre historique. Il reprend figure de personnage vivant; on comprend qu'il ait exercé une puissante action sur l'élite chrétienne de son temps. Les Stromates redeviennent un facteur historique de premier ordre. Avec le point de vue que défend M. Heusi, on ne comprend plus ce que vient faire Clément à la fin du IIe siècle. Il peut être intéressant pour ceux qui cataloguent les dogmes, qui aiment à les classer méthodiquement, qui les embaument volontiers dans un manuel, mais sa figure énigmatique, perdue dans le brouillard, ne parviendra guère à passionner les historiens.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE 1-4

Introduction

CHAPITRE PREMIER. — L'Église chrétienne à la fin du IIe siècle... 5
— II. — Biographie de Clément. — Sa conversion..... 22
— III. — L'École catéchétique d'Alexandrie..... 34
— IV. — Les écrits de Clément..... 42

Première Partie. — La Question littéraire

CHAPITRE PREMIER. — Le grand ouvrage de Clément..... 51
— II. — Le *Protrepticus*..... 61
— III. — Le Pédagogue..... 72
— IV. — Le Maître..... 87
— V. — Les Stromates..... 96
— VI. — Du véritable caractère des Stromates..... 109
— VII. — La physionomie intellectuelle de Clément..... 122

Deuxième Partie. — La Question historique

CHAPITRE PREMIER. — La question..... 127
— II. — Les *simpliciores*..... 137
— III. — Les *simpliciores* et Clément..... 150
— IV. — Ce que Clément entendait par philosophie..... 161
— V. — De la philosophie grecque dans le passé..... 174
— VI. — Du rôle de la philosophie dans le présent..... 192
— VII. — La Foi et la Gnose..... 201

Troisième Partie. — La Question dogmatique

Chapitre premier. — Les sources 217
— II. — L'idée de Dieu 230
— III. — La christologie de Clément 248
— IV. — Le gnostique 274
Conclusion. — Deux formes de christianisme 315
Appendices. — Aperçu bibliographique 323
— Du plan des Stromates 340

LE PUY-EN-VELAY. — IMP. PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, Rue Bonaparte, Paris

ESSAI SUR LE GNOSTICISME ÉGYPTIEN
Par **E. AMELINEAU**
Un volume in-4 ..... 25 fr.

HISTOIRE DE LA DIVINATION DANS L'ANTIQUITÉ
Par **A. BOUCHÉ-LECLERCQ**, de l'Institut.
4 volumes in-8 ..... 40 fr.

L'ASTROLOGIE GRECQUE
Par **A. BOUCHÉ-LECLERCQ**, de l'Institut.
Un fort volume in-8, de 680 pages, avec 47 figures ..... 20 fr.

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME
AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE
Par **Eug. de FAYE**
Un volume in-8 ..... 4 fr.

LA MAGIE ASSYRIENNE
Étude suivie de textes magiques, transcrits, traduits et commentés
Par **C. FOSSEY**
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE
Un volume in-8 ..... 16 fr.

CULTES, MYTHES ET RELIGIONS
Par **Salomon REINACH**, de l'Institut.
2 volumes in-8, illustrés ..... 15 fr.

2767 — A —

3 2044 074 359 167

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does **not** exempt the borrower from overdue fines.*

Harvard College Widener Library
Cambridge, MA 02138 617-495-2413

WIDENER
SEP 1 0 2005
BOOK DUE

WIDENER
MAY 0 3 2005
CANCELLED

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.